



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Gringos como en sueños.
**Diferenciación y conflicto campesino en el sur andino
peruano ante el desarrollo de un nuevo recurso:
el turismo. Isla de Amantani, Lago Titicaca**

Jorge Gascón Gutiérrez

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

DEPARTAMENT D'ANTROPOLOGIA CULTURAL
I HISTÒRIA D'AMÈRICA I D'ÀFRICA
UNIVERSITAT DE BARCELONA

Programa de Doctorat:
La recerca de camp en antropologia social
(1996-1998)

Gringos como en sueños.
**Diferenciación y conflicto campesino en el Sur Andino
Peruano ante el desarrollo de un nuevo recurso: el turismo.
Isla de Amantani, Lago Titicaca**

Jorge Gascón Gutiérrez

Tesis presentada para optar al título de Doctor en Antropología Social
Director: Dr. Jesús Contreras Hernández

Barcelona, 1999

*Nos prometieron la felicidad
y hasta ahora nada nos han dado.
¿Para qué elevar promesas si
a la hora de la lluvia sólo
tendremos al sol y al trigo muerto?*

Javier Heraud

ÍNDICE

| | |
|--|------------|
| Prefacio | I |
| Introducción | 1 |
| El tema | 1 |
| El área | 14 |
| Las fuentes y el trabajo | 15 |
| El texto | 16 |
| Mapas | |
| Capítulo 1: | |
| Elementos contextuales | 21 |
| 1.1 La transformación de la fisonomía rural serrana en la segunda mitad del siglo XX | 21 |
| 1.2 El sector turístico en Perú | 36 |
| Capítulo 2: | |
| Diferenciación social y cambio en el Recurso Estructurador | 41 |
| 2.1 Formación de una sociedad diferenciada en base al recurso tierra | 41 |
| 2.2 Crisis de la tierra como Recurso Estructurador | 61 |
| 2.3 Nuevos elementos de diferenciación socioeconómica (I): La artesanía de pieles | 84 |
| 2.4 Nuevos elementos de diferenciación socioeconómica (II): El turismo. El “doble triángulo” | 94 |
| Capítulo 3: | |
| El desigual acceso a un recurso comunal. Conflictos por el control del turismo | 105 |
| 3.1 El surgimiento del turismo en Amantani | 105 |
| 3.2 El turismo en la “macroeconomía” amantaneña | 110 |
| 3.3 El turismo como Recurso Estructurador | 133 |
| 3.4 Los lancharos: características y conformación del grupo | 155 |
| 3.5 Conflictos por el control del turismo (I): entre lancharos y no amantaneños | 189 |
| 3.6 Conflictos por el control del turismo (II): entre lancharos y los demás isleños | 198 |
| 3.7 Conflictos por el control del turismo (III): entre lancharos | 235 |

| | |
|--|------------|
| Capítulo 4: | |
| El conflicto en el ámbito religioso. La Parroquia y la Iglesia Adventista | 265 |
| 4.1 El protestantismo en América Latina: un estado de la cuestión | 265 |
| 4.2 La introducción de la Iglesia Adventista en Amantaní | 280 |
| 4.3 La Iglesia adventista en Amantaní durante la segunda mitad del siglo XX | 306 |
| 4.4 La oposición parroquial a los lancharos | 354 |
| Capítulo 5: | |
| El conflicto en el ámbito político-institucional. La Gobernación y la Municipalidad | 381 |
| 5.1 Distritalización de Amantaní y cambios en el sistema de cargos de autoridad | 382 |
| 5.2 La Gobernación y los lancharos | 413 |
| 5.3 La Municipalidad y los Animadores cristianos | 443 |
| 5.4 ¿Intento de establecer un "tercer poder" religioso?. El Juzgado de Paz y los mormones | 466 |
| Capítulo 6: | |
| Nuevas estrategias, nuevas alianzas. La crisis del "doble triángulo" | 473 |
| 6.1 Recomposición del grupo lancharo | 473 |
| 6.2 Cambios en el ámbito religioso | 485 |
| 6.3 Cambios en el ámbito político-institucional | 498 |
| Conclusiones | 505 |
| | |
| Bibliografía | 517 |
| Glosario | 567 |
| Apéndice | 575 |

Prefacio

Nada más lejos de mi ánimo, cuando llegué a Perú por primera vez, que estudiar el tema del turismo. Durante muchos años este fenómeno estuvo anatematizado por amplios sectores de la antropología, que no pareció considerarlo un campo digno de estudio. En parte este repudio se podría explicar como consecuencia de los celos: el objeto de observación tanto del etnólogo como del viajero es el mismo, el autóctono, y en ese sentido el turista es un competidor. En parte, pudiera ser una reacción al temor del etnólogo a ser confundido por aquél.

Hoy soy consciente de que estos prejuicios anidaban en mí cuando en 1990 empecé a trabajar en Amantani. La elección de esa Isla es el más claro ejemplo. Tras decidir realizar el trabajo de campo en alguna de las islas peruanas del lago Titicaca, y tras descartar las más pequeñas por ser su población muy limitada, me quedaban dos opciones: Taquile o Amantani. Factores como que Amantani había sido menos estudiada que Taquile pesaron en la decisión. Pero uno de los más importantes es que el turismo

en Amantaní era escaso, mientras que Taquile era un centro turístico de primer orden en la región desde hacía un par de décadas.

Sin embargo acabé estudiando aquello de lo que huía. El presente trabajo es una investigación sobre economía y política campesina, sobre la gestión y lucha por el acceso a los recursos. Pero el papel que ese escaso turismo tiene sobre este campo es tan importante en Amantaní desde principios de la década de 1980 que se ha convertido, por sí misma, en el eje del trabajo. Por otro lado, y como resultado de la investigación, mi perspectiva con relación al fenómeno turístico como objeto de estudio ha cambiado radicalmente; ahora me parece inconcebible obviar un fenómeno que tiene unas repercusiones sociales, políticas y económicas tan importantes allá donde se establece.

He titulado este trabajo "Gringos como en sueños". En Amantaní la expresión "como en sueños" tiene un doble significado: por un lado, expresa deseo; por otro, escasez. Siempre se refiere a algún provecho de difícil acceso, que se obtiene sólo de tanto en cuando, o nunca. El turismo, recurso que tantas esperanzas despertó entre los isleños, ejemplifica perfectamente esta expresión: para la mayoría se trató de un espejismo, de un anhelo frustrado. Sólo una parte de obtuvo beneficios; el resto, muy limitadamente.

Estas diferencias y los conflictos que genera son el tema de la investigación, diferencias y conflictos del que son ajenos los turistas que visitan la Isla. Su manera de "leer" el paisaje es tal que, en ocasiones, marchan con la extraña sensación de haber encontrado pobreza en lo que les parece un paraíso. Como muestra, daré dos ejemplos. Amantaní es muy arbolado, lo que contrasta con la mayor parte del Altiplano, y la mayoría de las casas son de dos pisos: a ojos del visitante occidental ambos elementos

son síntomas de bienestar. Pero para los isleños significan todo lo contrario. Los árboles que cubren la Isla son eucaliptos, especie de rápido crecimiento que empobrece la tierra hasta hacerla impracticable para la agricultura. Sin embargo muchos no pueden prescindir de esta producción, ya que la “exportación” de madera a través del trueque o la compra-venta les permite equilibrar sus economías domésticas. Y las casas se hacen de dos pisos, con la finalidad de ahorrar terreno para destinarlo a la agricultura, y calamina, las planchas de zinc con las que cubren sus tejados.

Agradecimientos

A quien más debe este texto es a sus protagonistas, los amantaneños, sin cuyo apoyo y colaboración no habría sido posible. A algunos debo un agradecimiento especial, como a Juan Mamani, que siempre estuvo dispuesto a socorrerme como informante y traductor, incluso por encima de sus problemas personales, y que supo abrirme la confianza y las casas de sus paisanos.

También a Alfredo V. Cari y Ambrosio Mamani, y a sus familias; en sus casas siempre estuve como en la mía. Ellos y Juan, además de ayudarme en mi trabajo, me animaron en momentos de depresión y desilusión.

A Hermenegildo Cari, con quien pasé horas de tertulia en las que, como por casualidad, siempre aprendí cosas nuevas.

A Simón Calsín, que siempre estuvo dispuesto a contarme su historia, saltándose la expresa prohibición de sus hermanos.

A Manuel Mamani, en cuya casa siempre tuve un lugar de descanso en mis excursiones por Sancayuni.

A Agustín Mamani, por las largas charlas en las que conocí la vida y el

trabajo de un *paqo*, y en las que nunca fui capaz de que me contestase a alguna de las preguntas que le formulé.

A Agustín Pío, preparado siempre para hacer broma.

Al ingeniero Félix Loayza, hoy en su Ayacucho natal, por sus explicaciones técnicas con relación al agro amantaneño y por su hospitalidad en Puno.

A las autoridades de la Isla, que me permitieron acceder a las actas municipales y distritales.

A los lancheros, que no me cobraban el pasaje de turista porque "ya es de aquí".

A Santos Mamani, a mi ahijado Amadeo Cari y a su hermana Olga, a Victoriano Calsín, a Osvaldo y Bautista Mamani, a Miriam, a Oscar Benavides "*Chicho*",... y a tantos otros que temo olvidar citar.

Y muy especialmente, a mi ahijada Delia Estela, que nació unas pocas semanas antes de mi llegada y a la que vi crecer.

Tampoco quiero olvidar a todos aquellos visitantes ocasionales de la Isla con los que coincidí: Timoteo, Dolors, Imma y Marta, Ignacio,... y Rosa, que me acompañó durante varias semanas.

En Puno, mis agradecimientos han de comenzar necesariamente por Carlos Saavedra; marino, profesor, guía y arequipeño. Sin él no podría entender el *paisaje* de esa ciudad. Con él, Lita, Cristina y Renzo pasé los mejores momentos en Puno. También he de recordar a la familia Urrutia - Rosi, Alfredo, Alfredito y Sebastián-, ahora en Lima; su casa y el *Yavarí* de Carlos fueron dos balnearios que me ayudaron a abstraerme de problemas y añoranzas. A Rebeca Sandoval y a los amigos del Hotel Ferrocarril. Y a los encargados de los Archivos Departamental y de la Prefectura de Puno y de

las Bibliotecas Municipal y del Colegio San Carlos, dispuestos a ayudarme en todo momento.

En Cusco, a Lucho Murillo y su familia, al malogrado Lucho Huidobro, a Axun y a Beatriz Pérez Galán -con ella pasé una griposa semana en Amantani-, con los que tuve oportunidad de hacer amistad gracias a la mediación de Pedro. Y a José Antonio Espada, arqueólogo extremeño.

En Lima, a Rodrigo Montoya y a su familia. Sus comentarios, en Lima y en Barcelona, me sirvieron de gran ayuda para mi investigación, y me permitieron entender algo mejor un país tan complicado como es el Perú. A Lita Gainza, a sus padres y a Cristina Poppele, por su amistad mantenida aun cuando no recibían cartas mías. Y a Lorena Tord, joven y prometedora antropóloga.

A Dolores, Isabel, Cuca, Joan y los demás amigos con los que fui y visité por primera el Perú; en ese viaje decidí hacer trabajo de campo allí.

A Andrés Guerrero, por su paciencia al comentarme todo los borradores que le envié, más allá de lo que la amistad demanda.

En Barcelona, a los compañeros del Grupo de Investigaciones Andinas de la Universidad de Barcelona: Imma Querol, Ester Pérez Berenguer, Pere Quintín -ahora felizmente en Cali-, Oriol Beltrán y Andreu Viola. Las horas de discusión fueron muy valiosas. Con Pere alargué estas conversaciones en varios viajes que hicimos al Perú, con "escalas" en La Habana, Cochabamba y Caracas, y que ahora se mantienen por carta.

A Jesús Contreras, quien ha encauzado mi investigación. Sin él no habría sido posible. Él me hizo tomar interés por un tema -la economía campesina- que en un principio me parecía árido, y ha sabido aguantar mis extraños ritmos de trabajo.

A los amigos de Barcelona, que con sus cartas me animaron en mis *destierros* amantaneños: Albert, *Diego*, Xavi, Francesc, David, Montse, Marta, otra Marta, y otra más, Silvia, Pepón, Gloria, Isabel, Lluís y Sandra, el incomensurable grupo de periodistas y afines -Leles, Mercé, Carmenchu, por citar a tres en representación-, Blanca y Emma, Gustau, Luís Miguel, Sandra, Conchi, y tantos otros que seguro olvido. También a Maite, que se las ingenió para radiar las noticias en catalán de Radio Exterior de España, sólo para que yo pudiese oír una voz amiga desde la distancia. Con Yolanda y Alberto pasé un fructífero -para mi trabajo- verano en Rabat. Y a Juan Miguel Morales, fotógrafo andinista apasionado también por esa tierra.

A la Sede Iberoamericana de La Rábida de la Universidad Internacional de Andalucía, que me concedió una beca destinada a aprender quechua septentrional. Allí, en conversaciones con amigos y profesores, aumenté mis conocimientos sobre el mundo andino; entre ellos, debo recordar especialmente a Ana Rangel, Carmen Olivares, Clara Casas, Alberto Alabi, Enrique Balmaseda, Taryn Ghia, José Carlos Fajardo, Alba Moya, Mercedes Cotocachi y Fabían Potosí.

A mi padre, que siempre me apoyó sin entender muy bien a qué me dedicaba. Y a mi madre, que también lo habría hecho.

Y sobretodo, a Asun.

Introducción

El tema

Diferenciación y conflicto

En las últimas décadas han surgido en muchas sociedades rurales fenómenos que se presentan como nuevas fuentes de ingresos, y que han transformado o ayudado a cambiar su fisonomía: la conversión de pueblos en lugares de segunda residencia, el turismo rural, el retorno de emigrantes pensionistas, la aparición de deportes como el esquí o los deportes de riesgo que se practican en zonas naturales, la titulación de áreas protegidas, etc. En los casos señalados la función tradicional de productor agropecuario se ha visto sustituida o complementada por otras actividades. En otros, aún cuando su principal rol económico sigue siendo el agropecuario, han aparecido nuevas formas de explotación de los recursos a través de la agricultura ecológica o de proyectos de desarrollo estatales o no gubernamentales.

En el presente trabajo estudiaremos cómo el surgimiento de una nueva fuente de ingresos incide en la conformación social y económica de

Amantaní, un distrito rural del Sur Andino Peruano. Se trata de un turismo que, aunque escaso, ha sido el eje alrededor del cual se ha gestado un proceso de cambio y **diferenciación** en la población. Este distrito ya formaba con anterioridad una sociedad diferenciada, pero ahora esto se estructura a partir del nuevo recurso.

Aunque el turismo es el recurso que marca la diferenciación campesina, no es la principal fuente de ingresos de Amantaní. La actividad agropecuaria o la emigración temporal juegan un mayor papel en la "macroeconomía" del Distrito. Esto nos ha llevado a proponer un concepto que nos sirve para definir esta situación, y que actúa como hilo argumental de la investigación: el de Recurso Estructurador. Definimos Recurso Estructurador como aquel recurso que, en cada momento histórico, se presenta como el más importante en la conformación de la estructura socioeconómica de la comunidad, pues salvo excepciones caracteriza a los individuos que lo controlan, lo poseen o lo poseen en mayor cantidad como los de mayor capacidad económica, y a los excluidos como los de menor. Como sucede en el caso amantaneño, el Recurso Estructurador no tiene necesariamente que ser el más importante de la comunidad en término de ingresos, pero es el que establece la diferenciación campesina.

Si bien quienes extraen mayor beneficio del turismo son una minoría, se trata de un recurso de titularidad comunal; como tal entendemos aquella fuente de ingresos o prestaciones que pertenece en propiedad a toda una comunidad sin exclusión de parte o alguno de sus miembros, lo que se refleja en una codificación más o menos estructurada, oral o escrita, o cuanto menos así lo entiende toda la comunidad y lo presenta en su discurso, sin que esto sea obstáculo para

que el usufructo del recurso sea desigual, e incluso que parte de los comuneros se vean exentos de sus beneficios. Este diferente usufructo de un recurso comunal y la lucha por su control genera una **conflictividad** que no sólo se materializa a nivel económico y social, sino también en el político-institucional y en el religioso, evidenciando que una sociedad es un todo orgánico en el que, cuando se incide sobre uno de sus elementos, los demás también se ven afectados.

Campesinos...

Diversos autores diferencian entre productores agropecuarios con capacidad de capitalización, a los que denominan "agricultores", "peasants", "burgueses agrarios" o "empresarios agrarios", y aquellos que no tienen esa capacidad, los "campesinos" *strictus sensu*. Estos segundos se distinguirían por poseer recursos productivos limitados, una capacidad de consumo insuficiente, diversificar sus actividades, y en general, por su pobreza¹. Finalmente, se caracterizan por estar "marginados" o "excluidos" del proceso de acumulación². Murmis (1995) señala que esta exclusión se realiza a tres niveles: por un lado, el papel de la economía campesina como productor de alimentos baratos necesarios para el proceso de acumulación se ha visto suplida por complejos agropecuarios capaces de cubrir las necesidades del mercado; por otro, su papel como mano de obra necesaria para la industria, la agricultura capitalista y el sector servicios ha quedado muy reducido ante la existencia de bolsas urbano-marginales formadas por individuos liberados de los medios de producción; y por último, la formación de un mercado moderno con mayor

¹) Caballero (1990), Murmis (1995), Loker (1996).

²) Kervin (1988), De Janvry et al. (1989), Gonzales de Olarte (1994), Murmis (1995), Loker (1996).

poder adquisitivo ha reducido su papel como consumidores. Pero exclusión no significa aislamiento.

La idea de que el campesino andino ha vivido hasta épocas recientes alejado del mercado es falsa³, pero es cierto que esta relación se ha incrementado en la segunda mitad del siglo XX. Por lo tanto, nos encontramos ante la paradoja de que a medida que el capital excluye al campesino, la relación de éste con el mercado se incrementa a través de la diversificación de sus actividades y su participación en el mercado de trabajo capitalista como jornalero u obrero temporal⁴. De esta manera, ocupa un espacio de intersección: participa tanto de la economía de mercado como de la de subsistencia. La segunda no es suficiente para mantener su economía doméstica, por lo que depende del mercado, pero tampoco tiene posibilidades de proletarizarse; es decir, de participar enteramente en las relaciones de producción capitalistas⁵.

³) Por el contrario, desde el siglo XVI siempre ha participado en el mercado (Harris, 1995; Larson, 1995).

⁴) Hemos visto anteriormente que uno de los niveles de exclusión del campesinado es que su fuerza de trabajo no es necesaria para el proceso de acumulación, pero esto no es del todo cierto. En realidad lo que no es necesario es su proletarianización, ya que cuando el capital lo requiere puede hacer uso de la población descampesinizada urbano-marginal. Sin embargo, sí que utiliza al campesino como temporero; esto le permite ahorrarse el costo de reproducción de la fuerza de trabajo, ya que recae sobre el ámbito doméstico. Precisamente la exclusión del campesino del proceso de acumulación permite al capital acceder a una mano de obra barata por no tener que cubrir el costo de reproducción (Meillassoux, 1987).

⁵) La dependencia del campesino andino al mercado ha sido evidenciado por numerosos autores; entre otros Figueroa (1981), Plaza/Franke (1981), Gonzales de Olarte (1987), Kervin (1988), Rejas (1992) y Blum (1995).

Alrededor de la relación del campesino andino con el mercado se han gestado diversos debates, como el que busca discernir si esta situación de "liminidad" se debe a una resistencia del campesino frente al mercado. En este sentido, mientras que para unos autores la limitada participación campesina en el mercado vendría dada por las características del desarrollo capitalista, para otros sería resultado de una estrategia económica campesina o de una lógica no-capitalista; Lehmann (1985) se refiere a estas segundas teorías como "Teorías de la Muralla China", en cuanto que incapacitan al campesino para el desarrollo capitalista debido a factores endógenos.

Ahora bien, si el campesino tiene sus ingresos diversificados, ¿es suficiente para caracterizarlo considerando exclusivamente su situación como productor agropecuario?. Si sus tierras son escasas y los medios de producción no están desarrollados no se le puede aplicar el término de "agricultor" o "burgués agrario". Pero esto no necesariamente le convierte en un "campesino" en el sentido antes señalado. No haber invertido capital en la tierra no quiere decir no tener capacidad de capitalización; éste puede haber sido destinado a otros sectores económicos no agropecuarios. En el caso de Amantani, la escasez de tierra y la imposibilidad de desarrollar los medios de producción agropecuarios debido a las limitaciones ecológicas que imprime la alta montaña y una orografía muy escarpada⁶, ha llevado a sus pobladores con capacidad de capitalización a invertir en otras actividades como el transporte, la artesanía o el comercio. Y Amantani no es un caso singular. Esta definición reduccionista llevó a Maletta (1978) a afirmar que en la década de 1970 el número de campesinos en el Perú era sólo de medio millón (un 14% de la población), entendiendo como "campesino" al individuo que poseía menos de cinco hectáreas y que tenía la agricultura como su ocupación principal.

En el presente trabajo utilizaremos el término "campesino" en su sentido más amplio, para referirnos a los amantaneños en general, ya que es uno de los términos con el que se autodefinen, sea cual sea su situación socioeconómica.

⁶) Diversos autores han hecho referencia a la imposibilidad de desarrollar los medios de producción en los Andes (Gonzales de Olarte, 1994; Watters, 1994). Sin embargo, tal vez no habría que hablar tanto de constricciones ecológicas como de interés científico; éste ha ido más encaminado a tecnificar una agricultura de tipo "horizontal", característica de los países occidentales, que no a otra de tipo "vertical" y de alta montaña como es la andino-serrana.

... y turistas...

A diferencia de otros campos como el estudio de las sociedades campesinas, el turismo desde una perspectiva antropológica/sociológica es relativamente reciente (Graburn/Jafari, 1991). Santana (1997) establece sus inicios en la década de 1970. Crick (1989) coloca las primeras investigaciones en este campo en la década anterior, pero afirma que hasta la de 1980 no se empezó a trabajar de una manera sistemática y en profundidad. Pearce (1993) afirma que a finales de la década de 1960 comenzó a gestarse un cuerpo de literatura significativo, pero que sólo veinte años después se empezaron a establecer los fundamentos de una metodología básica.

Para el ámbito centro-andino esta cronología es mucho más reciente. A fines del siglo XX el turismo aún no se ha convertido en un ámbito de estudio medianamente estructurado, aun cuando el turismo de masas en la región empezó a desarrollarse en la década de 1960. Sólo se encontrarán algunos artículos sueltos, y en muchos casos sin ser el tema central de la investigación, sino un factor que incide sobre el fenómeno objeto de estudio; en este sentido el caso de la artesanía, un campo que difícilmente se puede comprender sin hacer referencia al turismo, es el más generalizado. El que raramente algún autor se haya especializado en el ámbito del turismo evidencia esta situación.

Que tengamos noticia, los primeros trabajos que tratan el turismo en el área centro-andina desde una perspectiva antropológica datan de 1976. Son dos artículos que se centran en el impacto del fenómeno sobre la artesanía popular, y que se publicaron en el libro recopilatorio *Ethnic and Tourist Arts: Cultural Expressions from the Fourth World* (Graburn, 1976). Ambos estudian los cambios que el turismo y la comercialización

de la artesanía han provocado en la decoración y los diseños: uno, en relación a los mates burilados en comunidades serranas del departamento de Junín (Mc Donald, 1976); el otro, sobre la cerámica de los shipibo-conibo de la Amazonía peruana (Lathrap, 1976).

Hasta principios de la década de 1980 no encontramos publicados nuevos trabajos sobre el tema del turismo, esta vez referidos al Sur Andino Peruano. Entre ellos cabe destacar los de Berghe (1980), Contreras (1982), Healy & Zorn (1983a, 1983b) y Zorn (1983).

Los dos primeros autores localizaron espacialmente su trabajo en el Cusco, la zona de mayor atracción turística de la región durante la década de 1970. El trabajo de Berghe estudiaba las relaciones entre los visitantes extranjeros y la población autóctona. Contreras descubría como la producción artesanal campesina cambiaba de finalidad: de dedicarse al autoconsumo, ahora se dirigía al mercado capitalista ante la demanda del sector turístico y exportador. Los trabajos de Healy y Zorn tomaban como principal objeto de estudio la Isla de Taquile (Lago Titicaca). Desde la década de 1970 Taquile fue una zona de fuerte atracción turística. En su investigación, los autores destacaban que el control y beneficio del turismo estaba en manos de los campesinos⁷.

También de esta época, aunque desde el ámbito de la economía, es el trabajo de Lovón (1982). Su interés era descubrir el impacto macroeconómico de las políticas gubernamentales de desarrollo turístico en Cusco, impacto que descubría poco significativo.

Curiosamente estos estudios no tuvieron continuidad en la segunda mitad de la década de 1980 y principios de la siguiente, tal vez

⁷) Habría que señalar también el artículo de Sabogal (1981) sobre el incremento de la producción artesanal campesina. El autor explica este fenómeno por la demanda internacional en general, y aunque hace más referencia a la exportación, también considera el turismo.

porque durante esos años el turismo disminuyó considerablemente⁸. Aunque éste fue un problema exclusivamente peruano, la industria turística ecuatoriana y boliviana padecieron también sus consecuencias, porque la mayor parte del turismo que llega a estos países es atraído por Perú. De esta época sólo se pueden señalar los trabajos de Aisner (1988), sobre el impacto de las políticas del gobierno para desarrollar el turismo en Cusco, y de Meijer (1989), sobre los diferentes tipos de turistas y su rol en la economía boliviana.

A partir de mediados de la década de 1990 han empezado a aparecer algunos nuevos trabajos sobre el tema. Con relación al área ecuatoriana hay que destacar los artículos de Cruz (1993) y Colvin (1994) sobre ecoturismo, y de Meish (1995), que estudia las relaciones románticas y sexuales entre mujeres extranjeras y hombres indígenas de Otavalo. Y acerca de Perú, los trabajos de Morales (1994) sobre turismo de aventura, Ramírez (1994), que estudia las consecuencias del turismo especialmente en la capital del país, y Gascón (1996a; con Pérez Berenguer, 1997) sobre turismo étnico en el Altiplano del Titicaca⁹. Vidas (1995, 1996) hace un estudio comparativo entre Ecuador, Perú y Bolivia sobre los efectos del turismo en la artesanía textil andina.

También se han publicado investigaciones sobre el turismo en la selva centro-andina. Unas descubren como el nuevo fenómeno ha desestructurado y empobrecido a las etnias autóctonas, que han acabado dependiendo para su supervivencia de agencias de turismo que las explotan¹⁰. Otras, en cambio, muestran casos donde un turismo sostenible

⁸) Véase la sección 1.2.

⁹) También habría que señalar el trabajo de Delgado y Camacho (1996), quienes estudian el sector artesanal cusqueño.

¹⁰) Chaumeil (1984), Seiler-Baldinger (1988). Witzig (1996) estudia como la etnia Urarina,

y autogestionado ha supuesto una considerable mejora del nivel de vida de la población anfitriona¹¹.

En el presente trabajo nuestro interés se centra en dilucidar cuál ha sido el impacto del turismo en una comunidad campesina¹². Desde que el fenómeno turístico empezó a ser objeto de estudio por las ciencias sociales, y la antropología en particular, se estableció una polémica sobre si sus efectos en las sociedades anfitrionas eran positivos o negativos. En ocasiones, la adopción de un posicionamiento u otro por parte del investigador se ha debido a prejuicios ético-ideológicos o a su ubicación teórica y epistemológica (Lea, 1988)¹³. Pero muchas otras veces ha sido el resultado de su propia experiencia de campo.

En este último caso las distintas investigaciones han evidenciado que las consecuencias del impacto del turismo son distintas en unas

en el Amazonas peruano, está en peligro debido a la aparición de enfermedades introducidas por la incursión de extraños en el territorio, entre ellos turistas.

¹¹) Colvin (1994), Tarcy (1995), Schaller (1997).

¹²) Selwyn (1990) señala tres campos de estudio en la antropología del turismo: el papel social, político y económico del turismo en las sociedades anfitrionas; las motivaciones y experiencias del turista (el turismo como "viaje sagrado"); y las relaciones interculturales entre el turista y el anfitrión. Cohen (1984), en relación a las ciencias sociales en general, añade un cuarto ámbito: el estudio de la estructura y funcionamiento de la industria turística.

¹³) Como ejemplo de ambos posicionamientos puede servir comparar el planteamiento de dos autores sobre el turismo en países del Sur. Para Cazes (1993) el turismo internacional, aunque tiene algunos aspectos negativos como la degradación ambiental o la dependencia de los agentes turísticos, es un fenómeno positivo para los países anfitriones, ya que permite una redistribución de los recursos del Norte al Sur y el reequilibrio de las relaciones comerciales. En cambio para Turner y Ash (1991) el turismo es una nueva forma de colonialismo, que genera en los países anfitriones dependencia económica hacia los ricos, inflación y pobreza, degradación ambiental, y corrupción e inestabilidad política; Turner y Ash describen este nuevo colonialismo como la creación de "periferias del placer".

Acerenza (1988) denomina "teorías humanísticas" a aquellas que observan en el turismo una manifestación de valores de libertad y creatividad que promueven la comunicación entre los pueblos y su desarrollo, y "teorías de la alienación", a las que consideran que el fenómeno aliena a los turistas o perjudica a las sociedades anfitrionas.

sociedades u otras. Ante esto se generó un nuevo discurso más equilibrado. Para los autores que abogan por esta línea el turismo puede ser un factor de desarrollo o de involución indistintamente¹⁴: depende de factores como las características internas de la sociedad anfitriona (Kadt, 1976) o de las normas que rigen la explotación de este nuevo recurso (Coccosis/Nijkamp, 1995). Para algún autor, incluso puede tener consecuencias beneficiosas y perjudiciales al mismo tiempo y sobre la misma población (Berghe, 1994).

En nuestra opinión, dos son las principales conclusiones a las que el estudio del fenómeno turístico ha llegado con relación a su repercusión en las sociedades anfitrionas. Por un lado, que no se trata de un fenómeno inócuo; allá donde se ha implantado, ha generado cambios de consideración. Por otro, que las consecuencias de este impacto son difícilmente generalizables; y si es posible alguna generalización, debe tener en cuenta diversas variables como las características endógenas (sociales, políticas y económicas) de la sociedad receptora, el tipo y volumen del turismo, quién lo controla y gestiona, etc. Debido a esta segunda razón los estudios de casos a nivel microsocial siguen siendo importantes, pues permiten observar el isomorfismo del fenómeno.

Uno de los problemas con el que se ha de enfrentar el estudio del turismo es que su cuerpo metodológico-epistemológico está poco desarrollado¹⁵. Generalmente esto se ha achacado a que se trata de un campo aún en formación. Pero también a su interdisciplinariedad, que aunque enriquece la percepción del fenómeno dificulta la creación de un

¹⁴) Kadt (1976), Pearce (1986), Crick (1989), Núñez/Lett (1989), Peppelenbosch/Tapelman (1989), Smith (1989), Nash (1981, 1996).

¹⁵) Dann/Nash/Pearce (1988), Pearce (1993).

cuerpo metodológico estructurado¹⁶. Así lo evidencia que la definición del concepto "turismo" sea tan divergente entre unos autores y otros, dependiendo de su enfoque o intereses¹⁷. Teniendo exclusivamente en cuenta nuestro acercamiento al fenómeno, pensamos que una definición acertada es la siguiente de Carvajal (1992: 29):

«Conceptualizamos el turismo como un complejo proceso social que, constituido a partir de la relación generada por el traslado transitorio de núcleos humanos emisores hacia uno o varios núcleos humanos socio-geográficos receptores que asumen el carácter de centro de interés múltiple, ejerce influencias concretas sobre los más diversos ámbitos de la sociedad (económico, político, educacional, etcétera)»

En cuanto a las herramientas teóricas y metodológicas que hemos utilizado son las mismas que las de la investigación sobre campesinado. En este sentido pensamos como Santana (1997: 115) que «el estudio del turismo no se diferencia, básicamente, de los acercamientos de la antropología a sus ítems tradicionales». Así en el presente trabajo el turismo amantaneño es considerado como un recurso que, con las diferencias propias de su distinta naturaleza, sigue las mismas pautas que otros como la tierra, la pesca o la emigración temporal.

... en Amantani

Ninguna de las islas habitadas que Perú tiene en el lago Titicaca (Amantani, Taquile y Soto) han sido objeto de una investigación con detenimiento, exceptuando el realizado por los antropólogos Matos Mar y Ávalos de Matos en Taquile a mediados del siglo XX¹⁸, y otros posteriores

¹⁶) Przeclawski (1993), Echnen/Jamal (1997).

¹⁷) «"Tourism" belongs to that class of concepts, like "city" or "religion", with which everybody is familiar but which are very hard define» (Cohen, 1981: 469). Sobre las diferentes definiciones y conceptualización de "turismo", véase Santana (1997).

¹⁸) Sin embargo las islas títicaqueñas se convirtieron en objeto de la atención antropológica muy pronto, con los estudios de Bandelier (1914-16) en las islas bolivianas de Koatí y Titicaca, también conocidas como del Sol y de la Luna.

en la misma isla centrados en su producción artesanal textil¹⁹.

Con relación a Amantaní, el único estudio monográfico realizado es el de Ortiz y Galdo (1963) titulado *El indígena de la Isla de Amantaní*. Es el resultado de una estancia muy corta que ambos autores realizaron en febrero de 1953 dentro de un proyecto de recopilación de información etnográfica encuadrado en el programa estatal de desarrollo Puno-Tambopata. En sesenta páginas hacen un somero repaso a la ecología, arqueología, economía, religión y organización social y política de la Isla, repaso en el que se evidencia un elevado número de datos erróneos, consecuencia posiblemente del poco tiempo que poseían y de las prisas en la recopilación de la información.

Un artículo de Rodríguez Suy Suy (1989), basado en cuatro estancias de trabajo de campo que duraron de tres a ocho días cada una, hace una descripción etnográfica del pago a la tierra que se realiza en Amantaní en la fiesta de San Sebastián. Si bien este trabajo y el anterior son descriptivos, muestran datos de interés, ya que en ambos casos la información, o parte de ella, fue recogida en un momento de fuertes cambios en Amantaní: la adquisición de las haciendas por parte de los isleños y su transformación de colonos a campesinos minifundistas²⁰.

En 1991, el Centro de Investigación para la Recuperación de Tecnologías Andinas en Comunidades Campesinas (CIRTACC), ONG con sede en la ciudad de Puno, realizó con apoyo económico canadiense un análisis de la Isla que habría debido permitir realizar posteriormente un programa de desarrollo integral. Este informe nunca ha sido publicado,

¹⁹) Echeandía (1982), Braunsberger (1983), Espinoza (1983), Prochatska (1991).

²⁰) Tres de las cuatro estancias de Rodríguez Suy Suy en Amantaní tuvieron lugar a finales de la década de 1950, y la cuarta en 1975.

porque tampoco ésta era su finalidad. Aunque se centra en cuestiones básicamente técnicas y agropecuarias, hace también una sucinta disquisición sociológica de la Isla sobre la base de encuestas y estadísticas. Por último valga señalar un artículo de la arqueóloga Niles (1987) que estudia los templos pareados que encumbran las dos elevaciones más importantes de Amantani, que considera de posible origen Pukara o Tiwanaku, y su actual utilización.

Hay que señalar que tenemos conocimiento de que en la década de 1980 dos antropólogos, uno venezolano y otra inglesa, hicieron trabajo de campo en Amantani, pero no hemos hallado ninguna publicación al respecto.

Otros tres artículos toman también Amantani como objeto de estudio, pero no de forma exclusiva. El primero es de la ya citada Ávalos de Matos (1951a). Aunque como ya hemos dicho esta investigadora centró su trabajo en Taquile, también visitó Amantani, Soto y la boliviana isla del Sol. En su artículo observó los cambios y permanencias culturales que se estaban produciendo en las cuatro islas. La importancia de este trabajo recae en que su estudio, que tengamos noticia, fue el primero realizado en Amantani. Healy y Zorn publicaron en 1983 un estudio del turismo étnico en Amantani y Taquile, si bien centrándose especialmente en la segunda; en él ponían en relieve que el control de este recurso estaba en manos de los campesinos. A principios de la década de 1980 Aranibar y Aza (1983), enfermeras de la Universidad Nacional del Altiplano, pasaron una encuesta a 1.649 unidades domésticas de comunidades de cuatro distritos de la provincia de Puno, entre ellos Amantani. Su trabajo en la Isla se centró en la comunidad de Sancayuni. Sobre la base de cuatro ítems (edad, vivienda, educación y ocupación),

las autoras llegaron a la conclusión que las unidades domésticas amantaneñas presentaban un alto nivel de "riesgo" dentro del Modelo Normativo de Plan de Apoyo a la Atención Primaria.

Por último tenemos que señalar que desde 1994 hemos publicado diversos trabajos con relación a nuestra investigación en Amantani²¹.

El área

El Lago Titicaca, a 3.812 metros sobre el nivel del mar y con una extensión de 8.300 kilómetros cuadrados, posee más de cuarenta islas e islotes. Una de ellas, **Amantani**, es nuestra área de estudio: con 850,16 hectáreas y cerca de 4.000 habitantes, es la más grande y poblada que Perú tiene en el Lago.

Amantani emerge frente a la península de Capachica, a unos 45 kilómetros de la ciudad de Puno, lo que supone unas cuatro horas y media de viaje en las lanchas que poseen y utilizan sus habitantes. De perfil muy pronunciado, se acerca a los 4.200 metros de altura sobre el nivel del mar en su punto más elevado. Está recorrida por varios manantiales de régimen permanente que permiten una cierta agricultura de regadío, y torrentes secos por los que baja el agua en épocas de lluvias.

El Titicaca genera un clima en las tierras ribereñas más suave y templado que el existente en el resto de la Sierra, lo que le permite una productividad agrícola y una densidad humana relativamente elevadas. Por contra, el anillo circunlacustre también se caracteriza por un régimen de lluvias muy irregulares, que provoca sequías cada cinco o siete años; en el siglo XX especialmente intensas han sido la de la década de 1940 y

²¹) Véase la bibliografía.

la de 1982-83, achacadas a los cambios climáticos provocados por influencia de la Corriente del Niño en el océano Pacífico. Las bondades del clima son mayores en las islas: tienen temperaturas más altas que en la costa y el régimen de precipitaciones es más elevado²².

Junto con la vecina isla de Taquile, Amantaní forma el *distrito* de Amantaní, que pertenece a la *provincia* del Cercado de Puno, que a su vez forma parte del *departamento* de Puno²³. Amantaní está dividida en ocho *parcialidades*: Pueblo, que es el centro político y administrativo del Distrito, Santa Rosa, Lampayuni, Sancayuni, Occosuyo, Incatiana, Villa Orenojón y Colqui Calchi.

Todos los amantaneños son quechuaparlantes. Su cada vez más estrecha relación con el mercado capitalista de bienes y de trabajo hace que la mayoría de los varones de las dos últimas generaciones también conozcan el castellano. En mayor o menor cantidad, poseen tierras de cultivo en la Isla. Desde la década de 1980 han desarrollado el sector turístico basado en un turismo de tipo étnico.

Las fuentes y el trabajo

El presente trabajo se basa esencialmente en fuentes orales y la observación participante, las herramientas propias de la labor etnológica. Esta documentación fue recogida durante cinco estancias en Amantaní realizadas entre 1990 y 1996, que en total ocuparon más de año y medio de trabajo de campo. Además, también hemos utilizado diverso material

²²) En la estación meteorológica de la isla de Taquile, durante el periodo 1960-1980 se dio un promedio total anual de 1370,2 metros cúbicos. En el observatorio de la península de Capachica, sin embargo, fue de 807 mm., y en el de Puno sólo de 674,2 mm. (CIRTACC, 1991).

²³) En el Perú, el departamento está gobernado por un *prefecto*, la provincia por un *subprefecto* y el distrito por un *gobernador*.

documental y bibliográfico.

El trabajo en archivos fue dificultoso, aun cuando las personas encargadas de ellos siempre estuvieron a nuestra disposición más allá de sus obligaciones. La Prefectura de Puno hizo esfuerzos durante la segunda mitad de la década de 1980 para ordenar su documentación. Sin embargo, su situación era muy precaria cuando la trabajamos: en un cálculo aproximado podemos afirmar que no poseía más de un 5 ó 10% de los fondos que tendría que guardar. En 1995 un incendio que arrasó la Prefectura acabó con ese fondo. Durante los años que estuvimos trabajando en el Archivo Departamental de Puno siempre estuvo en proceso de remodelación y catalogación, proceso que sufre las consecuencias de las restricciones presupuestarias y que, al paso actual y con los pocos trabajadores de que dispone, tardará muchos años en finalizar.

En Amantani hemos tenido acceso a los libros de actas de la Gobernación, de la Municipalidad, del Sargento de Playa, del Comité de Defensa Civil, de la Asociación de Pescadores, de la Parroquia, de la Empresa de Transporte Turística Lacustre de Amantani y de la sociedad lanchera *Tarzán*, así como a los documentos privados de los señores Juan Juli, Alfredo Villanueva Cari, Ambrosio Mamani, Simón Calsín, Mariano Quispe y Moisés Yanarico.

El texto

El primer capítulo (*Elementos contextuales*) tiene como objeto contextualizar Amantani en el ámbito estatal dando una breve pincelada de los dos ámbitos entre los que se mueve el trabajo: el agro y el turismo. Así, en la primera sección describiremos someramente los factores que

consideramos más destacados en el proceso de cambio sufrido por la sociedad rural peruana en la segunda mitad del siglo XX. En la segunda parte explicaremos el desarrollo de la industria turística en Perú desde que se inició su impulso en la década de 1960.

La sociedad amantaneña es una sociedad diferenciada. El segundo capítulo (*Diferenciación social y cambio en el Recurso Estructurador*) se centrará en el estudio de esta diferenciación desde que la Isla era tierra de haciendas hasta mediados de la década de 1990. También observaremos la sustitución de la tierra como Recurso Estructurador, papel que había tenido durante siglos, por otro más moderno y relacionado con el mercado capitalista: el turismo. Finalmente se explicará como el turismo se convirtió en el centro de una conflictividad que se materializó a tres niveles, el económico, el político-institucional y el religioso, formando una estructura que hemos denominado de "doble triángulo".

El tercer capítulo (*El desigual acceso a un recurso comunal. Conflictos por el control del turismo*) se centrará en el factor estrictamente económico de esta estructura de "doble triángulo". Primeramente observaremos como tras la potenciación del turismo en Amantani iniciada a finales de la década de 1970, los ingresos que ha generado nunca han dejado de ser muy limitados dentro de la economía general de la Isla. No obstante estos ingresos, al estar capitalizados por una minoría, le han permitido establecerse como Recurso Estructurador desde la década de 1980. En el capítulo explicaremos quiénes forman esta minoría y cómo han logrado el control sobre un recurso cuya propiedad se considera comunal. Las tres últimas secciones describen los distintos niveles de conflicto que el control monopolístico del turismo ha generado.

En el cuarto capítulo (*El conflicto en el ámbito religioso. La Parroquia y la Iglesia Adventista*) estudiaremos el elemento religioso en la estructura de “doble triángulo” antes señalada. Desde principios del siglo XX la Iglesia Adventista del Séptimo Día ha jugado un papel importante en la sociedad y la historia isleñas. Tras hacer un estado de la cuestión de cómo ha sido considerada por las ciencias sociales la expansión del protestantismo en América Latina durante el siglo XX, explicaremos la introducción de estas confesiones en el Perú y en Amantaní y su rol en la lucha campesina contra el *gamonalismo*. Seguidamente nos centraremos en el papel del adventismo en Amantaní ya en la segunda mitad del siglo XX, y cuál es la utilización que de él hacen un grupo determinado de isleños: aquellos con un mayor nivel económico, y especialmente los que controlan el recurso turístico. En la última sección veremos que los campesinos más activos en la oposición a este control monopolista se estructuraron alrededor de la Parroquia católica, y cómo su capacidad de lucha se basa en el control de las donaciones que realiza la ONG Cáritas.

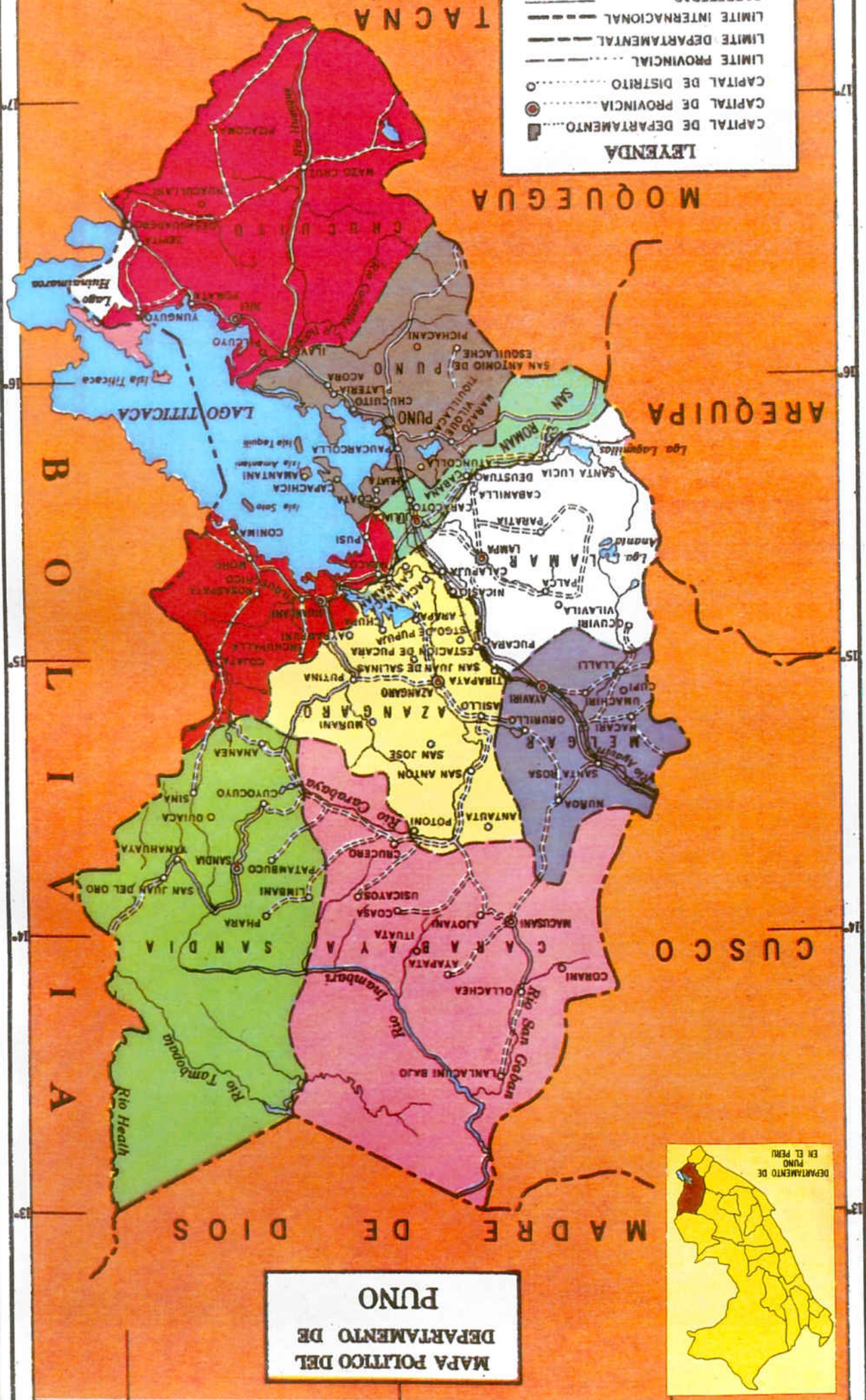
En la década de 1960 Amantaní y la vecina isla de Taquile se independizaron del distrito de Capachica, al que hasta entonces pertenecían, y formaron uno propio. Esto conllevó cambios en el sistema de autoridades políticas: surgieron las figuras del gobernador y del alcalde del Distrito, que se convirtieron en las más importantes, a la vez que otros cargos tradicionales perdían competencias y acabaron por desaparecer. En el capítulo quinto (*El conflicto en el ámbito político-institucional. La Gobernación y la Municipalidad*) estudiaremos este proceso. La cuestión central será discernir el acceso que cada uno de los dos grupos de poder, los que monopolizan los beneficios del turismo y los que se les oponen, tienen a estas dos nuevas instituciones, los mecanismos que les permiten

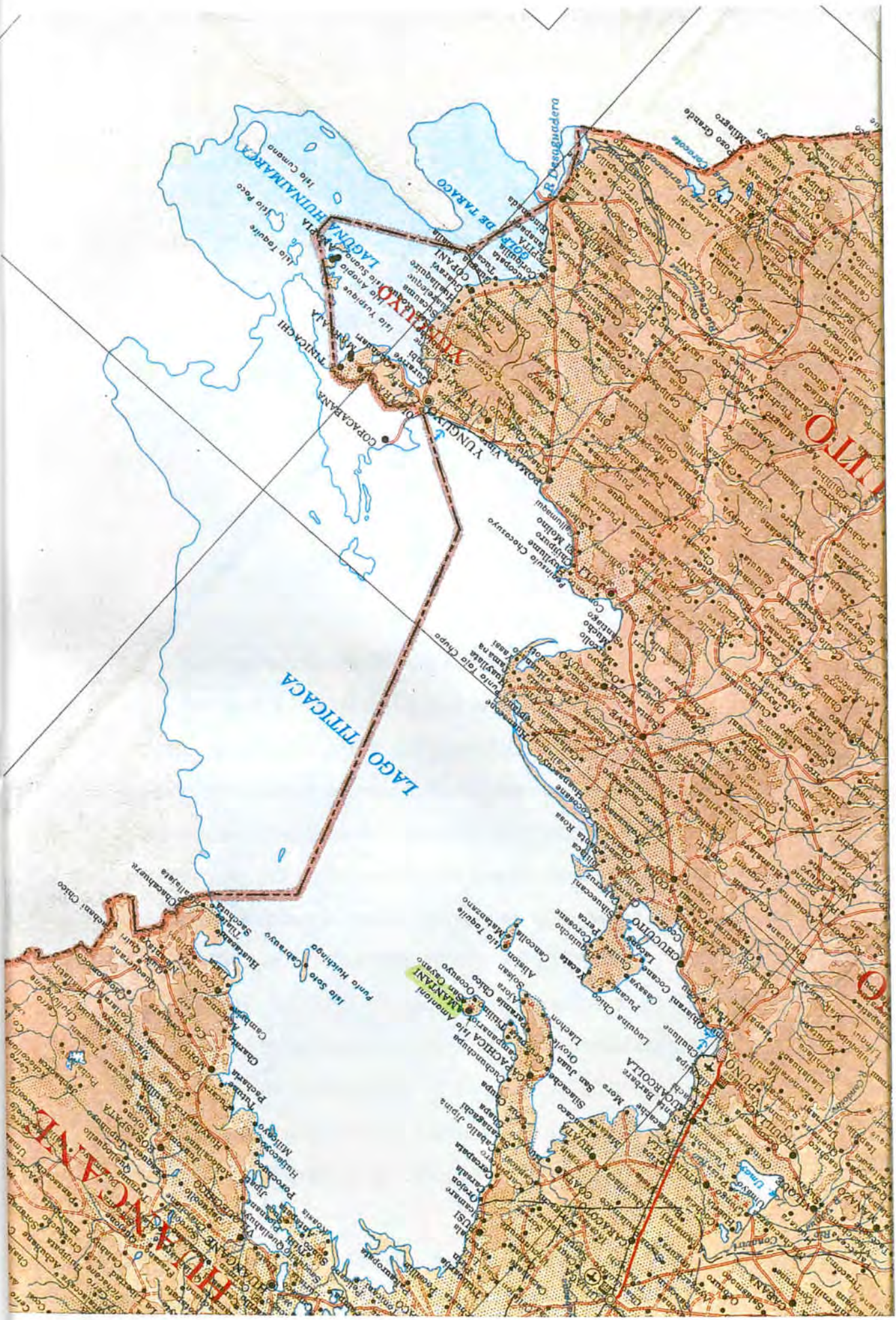
este acceso, y cómo a través de este acceso la lucha por el control del turismo se encarna a nivel político.

A mediados de la década de 1990 la estructura de "doble triángulo" estaba en crisis. El turismo seguía siendo el Recurso Estructurador, pero cambios de origen tanto endógeno como exógeno llevaron a los amantaneños a variar sus estrategias en su lucha por acceder a él. En el capítulo sexto (*Nuevas estrategias, nuevas alianzas. La crisis de la estructura del "doble triángulo"*) observaremos este proceso.

**MAPA POLITICO DEL
DEPARTAMENTO DE
PUNO**

- LEYENDA**
- CAPITAL DE DEPARTAMENTO
 - CAPITAL DE PROVINCIA
 - CAPITAL DE DISTRITO
 - LIMITE PROVINCIAL
 - - - LIMITE DEPARTAMENTAL
 - - - LIMITE INTERNACIONAL
 - ==== CARRETERAS
 - FERROCARRIL





Elementos contextuales

1.1. La transformación de la fisonomía rural serrana en la segunda mitad del siglo XX

Durante la segunda mitad del siglo XX el campo peruano ha sufrido importantes transformaciones estructurales, tanto en el ámbito económico como social. Los factores que han participado en este proceso son diversos y es muy difícil establecer relaciones de causalidad entre ellos porque, por lo general, se retroalimentan. Uno de los más significativos gira en torno a la tenencia de la tierra.

Durante casi todo el siglo XIX y buena parte del XX, Perú había sido un país fragmentado políticamente. La debilidad del Estado permitió que los poderes regionales y locales estuviesen en manos de grupos oligárquicos compuestos por hacendados, comerciantes y funcionarios, formando en la Sierra un característico sistema caciquil: el *gamonalismo*²⁴.

²⁴) El gamonalismo era un sistema de dominación social, político y económico sobre el que se sustentó la explotación de la población campesina dentro y fuera de la hacienda

Acabada la presencia chilena en el Perú y durante la Segunda República Civilista (1895-1919), el Estado comenzó a expandir su aparato por todo el país, pero muy débilmente; la llamada *República Aristocrática* (Burga/Flores Galindo, 1987) no tenía la suficiente fuerza para

andina desde la Independencia hasta la primera mitad del siglo XX. Su formación vino propiciada por la debilidad del Estado, que permitió que los poderes regionales y locales estuviesen en manos de grupos oligárquicos compuestos por hacendados, comerciantes y funcionarios. La gestación del gamonalismo tuvo lugar durante las primeras décadas de la República (Flores Galindo, 1977b), y a mediados de siglo ya estaba absolutamente consolidado (Giraldo/Liria, 1979).

Afirmaba Barreda (1977: 156), a finales de la década de 1920, que...

«(...) el nombre de *gamonales* proviene de *gamonito* o *chupón*, ramito corto y grueso que crece en la raíz de los viñedos y otros árboles, y que absorbe sin provecho alguno la savia y elementos nutritivos que debían ser utilizados por los frutos. Esto indica claramente que se trata de señalarlos como individuos inútiles que explotan sin provecho alguno la savia de los indígenas. Esto sin considerar el aspecto sanguinario y cruel que abarca el vocablo»

Fue Mariátegui quien empezó a utilizar el término *gamonalismo* como concepto científico-social, sin por ello desligarlo del tono despreciativo con el que se había creado, y lo definió dándole un significado más amplio que el de señalar simplemente al hacendado.

«El término *gamonalismo* no designa sólo una categoría social y económica: la de los latifundistas o grandes propietarios agrarios. Designa todo un fenómeno. El gamonalismo no está representado sólo por los gamonales propiamente dichos. Comprende una larga jerarquía de funcionarios, intermediarios, agentes, parásitos, etc. El indio alfabeto se transforma en un explotador de su propia raza porque se pone al servicio del gamonalismo. El factor central del fenómeno es la hegemonía de la gran propiedad semifeudal en la política y el mecanismo del Estado» (Mariátegui, 1975: 13)

El gamonalismo es, pues, un fenómeno que tiene su raíz en el sistema de dominación practicado por los hacendados en sus fundos, y que acabó abarcando toda la maquinaria estatal a medida que esos hacendados, tras la fragmentación política y la descentralización que siguió a la Independencia y formación de la República, fueron acaparando los poderes locales y regionales.

Manrique (1992) afirma que no existe tal relación causal entre gamonalismo y haciendas, y lo hace a partir de tres proposiciones: a) el gamonalismo precedió a la formación de los grandes latifundios por despojo de tierras comunales; b) se dan casos de existencia de gran propiedad sin que ello suponga formas de dominación gamonales; y c) las prácticas gamonales eran entabladas tanto por hacendados como por funcionarios. A nuestro entender, Manrique equivoca los términos en que se gestó este sistema de dominación al relacionarlo con la expansión latifundista, y no con la fragmentación política resultado de la Independencia y las posteriores guerras civiles, y la consiguiente absorción del poder regional y local por parte de los propietarios de la tierra.

implantarse autónomamente, y se había de sostener en los poderes locales. En realidad fueron estos poderes locales y regionales, serranos y costeños, los que dominaron el Estado durante toda esa época²⁵, ante la necesidad de disponer de un Estado intervencionista que les permitiese actuar con éxito en el nuevo sistema exportador²⁶.

Tras la I Guerra Mundial la economía internacional entró en crisis y la demanda de los productos peruanos disminuyó. Esto, junto con el surgimiento de fuerzas antioligárquicas más o menos organizadas (proletariado urbano y rural, indigenismo, sectores medios,...), provocaron la crisis y la caída del régimen civilista. Con el apoyo de parte de estas nuevas fuerzas y del capital extranjero, que había entrado en conflicto con los poderes locales, Leguía alcanzó de nuevo la presidencia de la República (1919-1930). Leguía procuró quitar poder político a la antigua oligarquía civilista en favor de la clase media urbana²⁷. No obstante, el Estado continuaba siendo excesivamente débil para ensanchar este aparato de forma autónoma. En realidad, el gamonalismo acabó "enfeudando" estas instituciones estatales y las puso a su servicio. Pero a la larga, la necesidad de apoyarse en un marco institucional nacional supuso el fin del gamonalismo: poco a poco fue perdiendo poder a favor de un Estado cada vez más autónomo y un funcionariado formado por

²⁵) Con la salvedad del corto gobierno populista de Billinghurst (1912-1914).

²⁶) Burga/Flores Galindo (1987), Bourricaud (1989), Yepes (1992). Para Spalding (1977), la alianza entre las élites serranas y costeñas en el control del gobierno central fue un factor imprescindible que permitió la expansión de las haciendas a costa de otras más pequeñas, y especialmente de comunidades libres. Esta tesis ha sido rebatida por Jacobsen (1978), para quien los terratenientes serranos tenían la suficiente fuerza como para poder llevar a cabo esta expansión sin recurrir a Lima, más teniendo en cuenta que el papel del gobierno central en la región fue muy limitado hasta el segundo tercio del siglo XX.

²⁷) Ya en su primer periodo presidencial (1908-1912) había tenido roces con ciertos sectores de la oligarquía, por considerar necesario modernizar y desarrollar el aparato estatal (Burga/Flores Galindo, 1987; Pease, 1995).

clases medias (Bourricaud, 1989; Yepes, 1992).

La crisis del gamonalismo no se dio sólo por factores políticos, sino también económicos: a medida que el siglo avanzaba, el puntal en el que se sostenía, la hacienda, empezó a entrar en crisis, incapaz de desarrollarse técnicamente, dependiente de un débil sistema de comercialización cada vez más limitado²⁸, imposibilitada de aumentar su territorio a costa de las comunidades adyacentes, y asediada por el crecimiento demográfico y movimientos campesinos cada vez más estructurados, entre otros factores. Tras la II Guerra Mundial la crisis del agro y la dificultad del gamonalismo en reproducirse debilitaron el papel político y económico de la hacienda. Este proceso culminó con la reforma agraria.

Los primeros intentos de reforma agraria tuvieron lugar en la década de 1950. En 1964 Belaúnde también decretó una ley de reforma agraria que no llegó muy lejos²⁹. Sería en 1969 cuando un gobierno militar lo llevaría adelante. En el periodo de una década, y especialmente durante el gobierno de Velasco Alvarado (1968-1975), la hacienda prácticamente desapareció y se puso fin a la polarización latifundio/minifundio característica del país³⁰.

²⁸) La Sierra estaba especializada por regiones en la producción de determinadas mercancías para la exportación. La monoproducción y la dependencia de un solo mercado hacía que las haciendas fuesen muy vulnerables, y pasasen de momentos de crisis a otros de expansión. A mediados de siglo la demanda internacional había disminuido tanto que su producción se convirtió en lo que Hopkins (1981) denomina "productos de mercado restringido": mercancía destinada al consumo local o al autoconsumo, sin espacio en el mercado internacional o urbano-nacional.

²⁹) Para el caso puneño, véase Dew (1969).

³⁰) En 1960 el 0'1% de las explotaciones controlaban el 60'9% de la superficie agropecuaria, mientras que más del 90% se repartía un 10%. En la década de 1980 el 62% de las explotaciones controlaban el 52'4% de las tierras de cultivo (Monge, 1996).

Si bien el discurso del régimen era socializante³¹, en realidad fue la respuesta a la necesidad de terminar con ciertos vestigios "semi-feudales" para poder encaminar al Perú a un desarrollo plenamente capitalista, aunque controlado por el Estado³². El objetivo era que el desarrollo agrario se organizase en torno a nuevas unidades de explotación de tipo cooperativo y asociativo que debían sustituir a las haciendas³³, pero a mediados de la década de 1970 se vieron las limitaciones de este modelo y la mayoría acabaron parcelándose entre los campesinos³⁴. En una o dos décadas una parte importante del campesinado pasó de ser colono u obrero agrícola a cooperativista, primero, y a propietario minifundista, después.

Sin embargo el campesino de comunidad, que durante décadas había visto como sus propiedades habían sido enajenadas por las haciendas colindantes, que en ocasiones trabajaba como jornalero en esas haciendas, no recibió los beneficios de la reforma agraria. Para él, el sistema de latifundios, ahora convertidos en CAP o SAIS, se mantenía vigente y le excluía³⁵.

³¹) Al respecto, véanse los trabajos de Delgado (1973, 1975), uno de sus principales teóricos. La autodenominada "Revolución Peruana" pretendía ser una "Tercera Vía" semejante a la promovida por los llamados "Países No Alineados", en la línea del Egipto de Nasser o la India de Indira Gandhi.

³²) Sobre el papel de la reforma agraria en el desarrollo del capitalismo en el agro peruano, véanse entre otros Sánchez (1981), Montoya (1989), Pease (1995) y Monge (1996).

³³) Las CAP (Cooperativa Agrícola de Producción) y las SAIS (Sociedad Agraria de Interés Social).

³⁴) Al respecto, véanse las ponencias y debates de la sección "Reforma y Reestructuración Agraria" en Eguren/Hopkins/Kervyn/Montoya, eds. (1988).

³⁵) Sobre las diferentes consecuencias de la reforma agraria entre el campesinado peruano, véanse entre otros Webb/Figueroa (1975), Caballero/Álvarez (1980), Wiener (1987), Paponnet-Cantat (1989) y Figuroa (1995).

Con Morales Bermúdez (1975-1980) el proceso se frenó, pero la reforma acabó expropiando y adjudicando casi nueve millones de hectáreas de tierras. Por lo tanto la transición capitalista del agro peruano no se realizó en la gran y mediana propiedad con exclusión del campesinado, sino que se sustentó sobre éste último (Monge, 1996).

Dentro de su política neoliberal, el régimen fujimorista (1990-) estableció en la Constitución de 1993 el libre mercado de tierras, que anula el carácter inalienable e intransferible de los recursos de las comunidades establecido en 1920. Si bien a mediados de la década de 1990 esto no había tenido consecuencias importantes, debido al poco desarrollo de los mercados rurales y a la inexistencia de un catastro de la propiedad, en la medida que esto se supere el campesino puede ver peligrar sus propiedades y tenderse otra vez a la concentración de tierras (Gonzales de Olarte, 1996). No obstante, donde mayor interés muestra el capital y donde más posibilidades hay de que esto suceda es en la Selva, y no en la Sierra (Montoya, 1996)³⁶.

Un segundo factor que ha contribuido a la transformación de la fisonomía del campo peruano ha sido la crisis relativa del agro, que ha acaecido a dos niveles. Por un lado, al desarrollo de otros sectores. Entre 1950 y 1980, el papel de la agricultura en el PIB disminuyó de un 23'75% a un 9'94%. Posteriormente se recuperó, tanto por el estancamiento de otros sectores como por la creación de grandes complejos de regadío en el área costera y la explotación agropecuaria de la selva, y llegó en 1989 al 13'58. Desde entonces se mantiene constante (Ministerio de Agricultura, 1997). Por otro, esta crisis también se ha dado con relación al

³⁶) La liberación del mercado de tierras no es un proceso privativo de Perú. Durante la década de 1990 se ha generalizado por toda América Latina, como una "contrarreforma" a las reformas agrarias más o menos desarrolladas emprendidas en las décadas anteriores (Deere/León, 1998).

crecimiento demográfico³⁷. Si bien el PIB agropecuario aumentó casi 2'2 veces entre 1950 y 1990 (INI, 1990), la población peruana lo hizo más de tres veces (INEI, 1996)³⁸.

Tras este fenómeno subsisten factores tanto endógenos como exógenos. Uno de ellos ha sido la incapacidad o imposibilidad de llevar adelante un desarrollo de los medios de producción en la Sierra. Antes de la reforma agraria de 1969, el requerimiento por parte del mercado internacional de productos agropecuarios puso en marcha procesos de tecnificación y cambio en las estructuras agrarias en determinadas zonas costeras. En cambio, en otras se reforzaron las formas no-capitalistas de producción³⁹. Este fue el caso de la Sierra Sur, especializada en la producción de ovinos y auquénidos para la exportación. En esta área, en vez de plantearse un desarrollo de los medios productivos se optó por la expansión de los fundos a costa de tierras comunales y de otras haciendas más pequeñas: si no se aumentaba la producción mediante su intensificación y se seguía dando una explotación extensiva de los recursos, lo único que podía permitir a los terratenientes hacer frente a una demanda creciente del mercado era la expansión territorial⁴⁰. La hacienda surserrana se caracterizó, en todo este periodo, por...

«...los siguientes rasgos esenciales: latifundismo (haciendas muy

³⁷) El tema del estancamiento agrario a partir de mediados del siglo XX ha sido estudiado por diversos investigadores; entre otros Álvarez (1980), Caballero (1980), Hopkins (1981), Thorp/Bertram (1988), Gonzales de Olarte (1994) y Monge (1996).

³⁸) A partir de 1940 Perú entró en una fase de fuerte crecimiento demográfico basado en el aumento de la natalidad y la disminución de las tasas de mortalidad (Varillas/Mostajo, 1990).

³⁹) Esto ha sido largamente estudiado, entre otros por Montoya (1980), Burga/ Reátegui (1981), Piel (1984), Burga/Flores Galindo (1987), Yepes (1992) Deere, (1992) y Jacobsen (1993).

⁴⁰) Delrán (1981), Piel (1984), Thorp/Bertram, (1988).

extensas), escasa productividad (y por lo tanto pobre rentabilidad), serias limitaciones tecnológicas (agricultura y ganadería extensivas), trabajo servil, autoridad señorial de los propietarios, monopolio sobre la tierra y ausencia de préstamos a los hacendados (falta de reinversión y preferencia por el gasto improductivo)" (Burga/Reátegui, 1981: 11)⁴¹

⁴¹) Durante décadas surgieron voces desde algunos núcleos de técnicos e intelectuales reclamando la necesidad de una modernización del latifundio (Basadre, 1894; Romero, 1928). Esta modernización pasaba por: ofrecer préstamos bancarios; mejorar el ganado de la hacienda; reducir el número de trabajadores y asalariarlos; limitar las cabezas de ganado pertenecientes a estos trabajadores (ganado *huaccho*, de muy mala calidad); mejorar las infraestructuras; etc.

Aunque escasos, algunos intentos por parte de grandes latifundistas se dieron en este sentido, generalmente con el apoyo de la Peruvian Corporation, la propietaria del ferrocarril del Sur. Thorp y Bertram (1988) colocan estos intentos en la década de 1910. Jacobsen (1993) los retrasa hasta la década siguiente. El incentivo fue la fuerte subida de los precios de la lana durante la I Guerra Mundial y la creciente dificultad de expansión de las haciendas a costa de las comunidades campesinas. Pero fracasaron.

Diversos autores han buscado una explicación a este fenómeno. En la década de 1920 Romero (1928) afirmaba que si las haciendas se hallaban en un estado muy rudimentario se debía al ausentismo de sus dueños, pues los administradores que los dirigían no se preocupaban de realizar mejoras técnicas en los fundos. Delrán (1981), en la misma línea, lo explica a partir del desinterés de los propietarios en la modernización, pues les era más fácil acaparar tierras de las comunidades. Chevalier (1983) afirma que en México y en los países andinos muchos terratenientes no tuvieron interés en intensificar los rendimientos de sus propiedades en la medida que ya les aseguraba su tren de vida.

Martínez (1979) busca las causas en aspectos ecológicos y macroeconómicos. Por un lado, la rentabilidad de los pastos era muy baja: la Sierra es, en términos agropecuarios, muy pobre. Por otro, las haciendas dependían de las fluctuaciones del precio de la lana en el mercado internacional; esta inestabilidad económica dificultaba cualquier interés en tecnificar el fundo y en asalariar la mano de obra. Para Burga y Reátegui (1981) ésta última es la principal causa.

Flores Galindo (1977b) considera diversas razones para explicar el fenómeno, entre ellas la carencia de capitales y de un mercado libre de trabajo, o que los intentos modernizadores fueron muy puntuales y sólo podrían haber tenido éxito si se hubiese tratado de un proyecto generalizado.

Martínez Alier (1973) explica la no modernización de la hacienda como resultado del "asedio interno" que sufría por parte de sus colonos: era el colono el que se oponía a cualquier innovación, y concretamente a su asalaramiento y separación de los medios de producción, pues sus ingresos eran superiores al que podía percibir como trabajador libre, e incluso como pequeño parcelario; y tuvo éxito en su oposición porque el hacendado no tenía pleno dominio sobre sus propiedades. Este planteamiento ha tenido un éxito considerable; entre otros, ha sido adoptado por Bertram (1974), Flores Galindo (1977b), Thorp y Bertram (1988), Jacobsen (1993) y Quintín (1994a). Una tesis algo distinta es la de Stein (1991): la causa no habría sido la oposición de los colonos ante el temor de ver disminuido su *modus vivendi*, sino que carecían de motivación alguna para hacer mejoras o esforzarse por la hacienda, pues un aumento de la productividad aumentaba los ingresos del propietario pero no los suyos.

Por último, señalaremos que Thorp y Bertram (1988) achacan al fracaso de los intentos tecnificadores de la hacienda, además de a la oposición de la población colona, al colapso que sufrió el mercado de la lana en 1920.

Por su parte el pequeño campesino comunero, al que durante décadas se le había ido enajenando sus recursos más productivos, no tenía capacidad para llevar adelante ningún tipo de desarrollo tecnológico.

El Gobierno Militar instaurado en 1968 acabó con el sistema de haciendas, pero no fue capaz de impulsar la agricultura nacional. Por el contrario, acentuó su crisis, al ser incapaz de idear una política económica que permitiese conjugar el desarrollo agrícola y el abastecimiento de unas áreas urbanas cada vez más grandes. Si bien en otros sectores impuso una política proteccionista, estimuló la importación de alimentos subvencionados, de tal manera que la industria agrícola extranjera recibió los incentivos que deberían haberse dirigido al campesino peruano. Por otro lado, estableció un control de precios que disminuía los beneficios campesinos. Finalmente, la política crediticia estatal se orientó hacia las unidades productivas más rentables, olvidando a la mayoría de los pequeños agricultores serranos⁴². En líneas generales esta política se mantuvo hasta la década de 1990, si bien el gobierno aprista (1985-1990) favoreció el establecimiento de créditos al pequeño campesino y otras medidas destinadas al desarrollo agrario con escaso éxito (Figueroa/Hopkins, 1988).

Desde 1990 y tras el ajuste económico decretado por el gobierno

Cualesquiera que sean las razones del no desarrollo de los medios de producción de las estructuras agropecuarias en la región, lo cierto es que los propietarios no reinvertían en el agro las rentas que extraían de sus haciendas, sino que las dedicaban al autoconsumo o a actividades capitalistas no agrícolas de tipo mercantil, financiero o industrial (Matos Mar, 1967; Delrán, 1981; Burga/Flores Galindo, 1987; Quiroz, 1993). La hacienda surandina era, pues, lo que Bengoa (1978) denomina "una fuente de acumulación primitiva permanente".

A esto hay que añadir que en el periodo previo a la reforma agraria esta situación se acentuó como resultado de un proceso de descapitalización de las haciendas (Hopkins, 1981).

⁴²) Álvarez (1980), Caballero/Álvarez (1980), Hopkins (1981), Thorp/Bertram (1988).

Fujimori, se eliminaron los controles sobre los precios. Sin embargo esto no favoreció el desarrollo del agro, ya que no fue suficiente para superar los efectos negativos de la política macroeconómica (Gallardo, 1994). El alza de los combustibles supuso un encarecimiento de su producción en el mercado debido al transporte; es decir, no redundó en el beneficio campesino, y por el contrario disminuyó el consumo. Además, se redujo los aranceles a las importaciones, dejando a la agricultura nacional en la tesitura de competir con pocas posibilidades con la producción extranjera. Ambos factores limitaron el mercado interno. Por otra parte, el interés estatal ha sido desarrollar la industria más que la agricultura. Aunque el papel del agro en el PIB peruano se ha mantenido constante desde 1990, el ajuste disminuyó el nivel de producción campesina. En última instancia no es factible un desarrollo de la agricultura en base exclusivamente a una política de precios, ya que ésta sólo es capaz de producir efectos transitorios en la estructura productiva (Castillo, 1994)⁴³.

Si las políticas macroeconómicas no favorecieron el desarrollo de los medios de producción agrícolas serranos, éste tampoco pudo llevarse a cabo sobre la base de un sistema de créditos o a inversiones en infraestructuras. Ya hemos dicho que el gobierno aprista dio créditos a los pequeños campesinos, pero de una manera no planificada. Por lo general, las políticas crediticias gubernamentales iban encaminadas al desarrollo de la industria, y la mayor parte de los créditos otorgados por el Banco Agrario han ido a parar a explotaciones medianas y dirigidas a la producción de bienes ligados al mercado. Por su parte, las inversiones favorecieron a los productores costeños con la construcción de grandes

⁴³) Además de los citados, Dancourt/Mendoza (1994), Franke (1994), Gonzales de Olarte (1994), León (1994) y Cameron/North (1996).

sistemas de regadío (Gonzales de Olarte, 1994; Monge, 1996)⁴⁴.

También hay que tener en cuenta que las características ecológicas del agro serrano dificultan el desarrollo de los medios de producción (Caballero, 1980; Martínez Alier, 1994). El progreso tecnológico ha ido más encaminado a favorecer la agricultura en espacios horizontales de baja altitud, característico de los países occidentales, que en espacios verticales y de alta montaña.

Otro elemento a valorar en la crisis del agro, especialmente el serrano, es la degradación de los recursos (Martínez Alier, 1990; Sánchez, 1992). Los factores son diversos. Uno de ellos son ciertos proyectos gubernamentales o no gubernamentales que buscaron aumentar la productividad campesina en base al uso de insumos industriales; la consecuencia fue la dependencia de la tierra a la continua utilización de estos productos, que en muchos casos acabó degradándose por la incapacidad campesina de adquirirlos. La disminución de la variedad de especies en favor del monocultivo, también promovido por estos proyectos dentro de la denominada Revolución Verde, tuvo igualmente consecuencias negativas. El crecimiento demográfico rural en un contexto de mercado capitalista de trabajo escasamente desarrollado, incapaz de absorber el excedente demográfico campesino, también llevó a la sobreexplotación de los recursos. Collins (1987a, 1987b, 1988) ha evidenciado que otro elemento a tener en cuenta es la necesidad que el campesino ha tenido de diversificar sus fuentes de ingresos; esto ha conllevado una disminución del trabajo invertido en los recursos domésticos, por debajo del que

⁴⁴) En la Sierra la inversión en la producción agrícola ha sido llevada en buena parte con capital de la cooperación internacional, gestionada por organizaciones no gubernamentales, especialmente desde la década de 1980 (M. Smith, 1992; Pérez Berenguer, 1996).

necesitan (*labour scarcity*), que acaban rindiendo menos y erosionándose⁴⁵.

Un tercer fenómeno que ha ayudado a cambiar la fisonomía del agro ha sido el cambio demográfico. Entre 1940 y 1990 la población rural aumentó más de un 50%, y la serrana casi se dobló. Sin embargo, porcentualmente la distribución poblacional ha sufrido un vuelco, paralela al papel de la producción campesina y serrana en el PIB: si en 1940 el 64'4% de los peruanos residían en el campo, medio siglo después no llegaban a la tercera parte; si entonces la Sierra albergaba el 60'3% de la población, cincuenta años más tarde sólo lo hacía con un 36'2% (Webb/Fernández Baca, 1990). «*El país es cada vez menos rural-campesino-serrano, y cada vez más urbano y costeño o selvático*» (Monge, 1996: 326). Esto es resultado de una fuerte dinámica migratoria cuyas causas son multifactoriales, pero que hay que encuadrar en la expansión de las relaciones de producción capitalistas y en el crecimiento demográfico en un contexto de no desarrollo de los medios de producción.

Queríamos destacar tres elementos que, junto a otros, caracterizan este proceso migratorio. Por un lado, se trata de una estrategia estructurada, que se realiza a través de redes creadas entre familiares, compadres, amigos, vecinos y paisanos. Esto disminuye los riesgos que conlleva la emigración y favorece su éxito, además de reforzar los lazos con la comunidad⁴⁶.

⁴⁵) Uno de los factores que permite el mantenimiento del rol del sector agropecuario en el PIB desde 1980, incluso cierta recuperación, es el aumento de la frontera agrícola a costa de la selva. Sin embargo esta explotación se realiza mediante técnicas agrícolas que degradan los recursos naturales (Bedoya, 1989, 1991). Si esta política de explotación de la selva se mantiene, las consecuencias ecológicas serán desastrosas y su productividad quedará colapsada.

⁴⁶) Aramburu (1982), Skar (1982), Adams/Valdivia (1991).

Éste último es el segundo elemento a señalar. El emigrante sigue manteniendo relaciones con su lugar de origen: allí ha dejado relaciones sociales y recursos (tierras). Los emigrantes incluso se convierten en una fuente de ingresos importante para las comunidades, a través del envío de dinero para familiares o el patrocinio de fiestas⁴⁷.

El tercero es la diferenciación social que se genera entre los migrantes. Afirma Lehmann (1985: 358) que «*la migración (...) no es una opción barata a disposición de todos*»; los más pobres a menudo dependen de contratistas para poder emigrar, pero los más ricos lo pueden hacer con mayores posibilidades de éxito⁴⁸. La mayoría de los emigrantes establecen su actividad dentro de la economía informal, pero economía informal no implica necesariamente pobreza. Una parte se han convertido en propietarios de empresas con varios trabajadores que generan excedentes, y se están convirtiendo en una pujante burguesía⁴⁹.

Otro fenómeno que ha contribuido a la transformación de la fisonomía del agro peruano es que el pequeño campesino, mayoritario tras la reforma agraria, raramente se dedica sólo a la producción minifundista; una parte sustancial de sus ingresos depende de su vinculación al mercado de bienes y de trabajo. De esta manera, el campesino en buena medida no se ha introducido al mercado capitalista como productor de bienes agropecuarios, sino como mano de obra

⁴⁷) Altamirano (1984), Matos Mar (1985), Golte (1987), Golte/Adams (1987), Crandon-Malamud (1993). En los últimos años ha aumentado el número de investigaciones que no se centran exclusivamente en el ámbito comunal o en las áreas de emigración, sino en la relación entre ambos espacios (Altamirano, 1988; Skar, 1994; Paerregaard, 1998).

⁴⁸) Cotlear (1984) señala que si bien los datos estadísticos muestran que las comunidades cuyos recursos están más desigualmente distribuidos son los que mayor índice de emigración presentan, no hay un grupo económico campesino que muestre una mayor tendencia a la emigración.

⁴⁹) Golte (1995), Huber (1997), León (1996).

temporal o productor de otras mercancías (artesanías, etc.). El campesino equilibra la economía doméstica, así, mediante su participación en diversas actividades y en dos sectores económicos: el capitalista y el de autosubsistencia⁵⁰. Esta diversificación le permite, además de cubrir sus necesidades, disminuir los riesgos de posibles cambios coyunturales del mercado⁵¹. Pero esto no es exclusivamente consecuencia de la pobreza y la escasez de tierras; un sector campesino importante, capaz de generar excedentes, ha invertido en otras actividades como una manera de diversificar su capital: ahora también es transportista, comerciante, etc.⁵².

Esta progresiva mayor relación con el mercado no ha hecho desaparecer la comunidad campesina, como algunos autores predecían. Sus características han variado; así por ejemplo, aunque sigue manteniendo cierto control sobre los recursos, la mayor parte han sido parcelados y privatizados. No obstante, no ha dejado de aumentar el número de las reconocidas oficialmente (Montoya, 1989). Esto evidencia el interés de sus miembros en mantener la institución⁵³. Durante décadas muchos autores intentaron descubrir en la permanencia de la comunidad una motivación espiritual, tales como la supervivencia de "lo andino" o un

⁵⁰) La relación del campesino con el mercado y su participación en dos sectores económicos de características diferentes, el capitalista y el de subsistencia, ha sido largamente estudiado. Entre otros, cabe señalar las investigaciones de Appleby (1976), Montoya (1978, 1980, 1989a), Figueroa (1981), Plaza/Francke (1981), Fuenzalida et al. (1982), Skar (1984), Golte (1987), Gonzales de Olarte (1987, 1994), Kervin (1988), Mossbrucker (1990), Rejas (1992) o Larson (1995).

Este fenómeno ha generado varios debates. Entre ellos, dos son de especial significación: uno hace referencia al nivel de articulación e integración del campesino con el mercado; el otro, si su actividad sigue un patrón propio, la "racionalidad andina", o bien realiza cálculos de costos y beneficios propios de una lógica capitalista.

⁵¹) Quintín (1990), Vincent (1992), Nugent (1996).

⁵²) Dandler (1987), Sánchez (1987), Mesclier (1993).

⁵³) O cuanto menos, de un sector dirigente capaz de beneficiarse de forma privada de las ventajas que ofrece la institucionalización de sus comunidades (Soto, 1992a, 1992b).

apego a las tradiciones⁵⁴. En la actualidad el planteamiento es muy distinto. Los valores que idealizaban la comunidad como una continuación del antiguo *ayllu* han dado paso a una visión más pragmática y objetiva. En la comunidad los intereses individuales son preeminentes sobre los colectivos. Esto significa que si la comunidad subsiste es porque es útil: permite optimar los recursos, actúa como mediador con el mercado y el Estado, etc. Además, en cuanto que cada comunidad se enfrenta a contextos diferentes, cumple funciones distintas y sus contenidos varían de unos lugares a otros y de unas épocas a otras⁵⁵.

Por último querríamos señalar ciertos cambios en las reclamaciones campesinas en la segunda mitad del siglo XX. Hasta la década de 1970 básicamente iban dirigidas a mejorar su situación laboral, en el caso de la población colona⁵⁶, y a recuperar las tierras enajenadas

⁵⁴) Sobre las diferentes conceptualizaciones de la comunidad y su historia, véase el estudio crítico de Mossbrucker (1990).

⁵⁵) En esta línea se encuentran, entre otros, Fuenzalida et al. (1982), Sánchez (1987), Kervin/CEDEP Ayllu (1989), Montoya (1989b), Mossbrucker (1990), G. Smith (1993) o Gonzales de Olarte (1994).

A partir de la segunda mitad de la década de 1980 surgió una controversia protagonizada principalmente por Kervin (1987; 1988; 1989; con Gonzales de Olarte, 1987) y Cotlear (1988; 1989). Esta polémica gira entorno a la relación entre el cambio institucional y el desarrollo de los medios de producción. Ambas posiciones coinciden en que se tratan de variables mutuamente dependientes. Pero mientras que Cotlear afirma que la modernización tecnológica pasa por el progresivo derrumbamiento de las instituciones comunales en favor de un apropiamiento individual de los recursos, o cuanto menos ve la gestión comunal como un factor limitador de ese cambio, Kervin insiste en la funcionalidad y vigencia de la organización comunal: se adapta a las nuevas necesidades de los campesinos, y permite e incentiva el cambio tecnológico.

En este punto también se establece la cuestión de la eficiencia ecológica y el tipo de control de los recursos. Cotlear asegura que la privatización individual de la tierra mejora su sustentación ecológica, pues: a) reduce el sobrepastoreo al que conduce el manejo comunal de los pastos; y b) incentiva al productor a aplicar medidas de conservación de los suelos. A esta tesis se oponen Kervin y otros autores (Sánchez, 1988 y 1992; Bebbington, 1990; Mayer, 1994), para quienes la organización comunal puede ser una perfecta unidad de control ecológico. Hemos estudiado este tema con más detenimiento en Gascón (1996b).

⁵⁶) Especialmente a mediados de siglo aumentó el proceso de adquisición de las haciendas por parte de los colonos, aunque nunca dejaron de ser casos excepcionales

por las haciendas, en el caso del campesinado comunero. La lucha por la tierra se acentuó en la década de 1970, aprovechando el proceso de reforma agraria⁵⁷. Pero en la década de 1980 este modelo de reivindicaciones estaba agotado: la figura del hacendado había desaparecido y el sistema de propiedad imperante era la pequeña explotación, a la vez que la mayor inserción en el mercado había hecho surgir nuevos problemas⁵⁸. Ahora la mayor parte de las demandas campesinas eran de tipo económico-productivas: precios de su producción en el mercado, políticas crediticias, infraestructuras, diversificación productiva, etc. (Monge, 1996). Los gremios y sindicatos agrarios han sido en muchos casos la vanguardia de estas reclamaciones, pero también han sido gestionadas por una institución de ordenación territorial que en las últimas décadas ha ido creciendo en importancia: el distrito. Muchas comunidades han buscado obtener la categoría de municipio, inicialmente para dotarse de los servicios propios de una urbe (agua, electricidad, etc.), pero poco a poco sus atribuciones han ido aumentando, en ocasiones en detrimento de las de la institución comunal⁵⁹.

1.2. El sector turístico en Perú

A partir de principios de la década de 1970, el turismo se convirtió en una

(Matos Mar, 1964; Montoya, 1989; Apel, 1995; Gascón, 1997a, 1997b, 1999).

⁵⁷) Sánchez (1981), García-Sayán (1982), Monge (1989), Montoya (1989), Seligmann (1995).

⁵⁸) A principios de la década de 1980 un número importante de los conflictos aún eran por la tierra, pero ahora giraban alrededor de la reestructuración de las empresas asociativas y cooperativas.

⁵⁹) Cotler (1958), Althaus (1986), Caballero (1992), Castillo (1992), Marcos (1994).

de las más importantes esperanzas para el desarrollo económico del país.

Hasta la década de 1960 el sector había mostrado un lento desarrollo. Durante la segunda mitad de la década de 1960 este proceso se aceleró. La apertura del aeropuerto internacional Jorge Chávez de Lima en 1965, en un momento en que la disminución de los precios de los vuelos estaba permitiendo la popularización del viaje en avión entre la población de los países del Norte, supuso el inicio de la conversión de Perú en un punto de destino para el turismo de masas: entre 1960 y 1967 el número de turistas internacionales se dobló (O'Hare/Barret, 1997). Pero fue durante el Gobierno Militar iniciado en 1968, y especialmente a partir de principios de la década siguiente, que el Estado mostró un serio interés por desarrollar esta industria. La creación de instituciones gubernamentales como COPESCO, y posteriormente FOPTUR, iba encaminadas en este sentido, así como la adaptación y mejoras de ciertas infraestructuras (COPESCO, s.f.; Aisner, 1988). Este desarrollo fue incentivado en parte por capital público, como muestra la creación de la cadena de Hoteles de Turistas, establecimientos de medio y alto nivel de propiedad estatal. Entre 1970 y 1980 el número de turistas casi se triplicó: de 133.546 a 372.790. En el caso de la ciudad de Cusco, uno de los núcleos turísticos más importantes, las cifras se quintuplicaron: de 37.443 a 186.271 visitantes (MITI, s.f.). En esa década, en Cusco vivían más de 5.000 personas del turismo, ya fuese como *tour-operadores*, personal de hostelería y restauración, vendedores de *souvenirs* o artesanos (Berghe/Primov, 1977).

Este *boom* de la industria turística alcanzó su cenit en 1980. Sin embargo, en el año siguiente se inició una reducción del número de visitantes. La recesión económica internacional es un elemento a tener en

cuenta a la hora de explicar este proceso, pero sin duda el comienzo de las actividades guerrilleras del Partido Comunista del Perú - Sendero Luminoso, y posteriormente del Movimiento Revolucionario Tupac Amaru, fue el factor más importante. En 1992 SL voló el tren que hacía el recorrido entre la ciudad de Cusco y Machu Picchu, en la que murieron varios turistas; al año siguiente el número de visitantes disminuyó hasta los niveles de 1977⁶⁰. Aun cuando la guerra fue recrudeciéndose año tras año, cierta confianza en las medidas gubernamentales contrarrevolucionarias permitió una cierta recuperación del sector entre 1984 y 1988; en este último año el número de turistas alcanzó la cifra de 359.281, aún por debajo de la de 1980 (O'Hare/Barret, 1997; MITINCI, 1998).

Pero este repunte fue un espejismo. Al aumento de la violencia en el país, de la que se hacía eco los medios de comunicación occidentales, se sumó la epidemia de cólera en 1991 y el autogolpe de estado de 1992. En 1992 el número de visitantes extranjeros fue sólo el 60% de los de 1988, y se bajó a las cifras de 1972 (MITINCI, 1998)⁶¹. A ello también ayudó el endurecimiento de las recomendaciones que el gobierno norteamericano estableció en su *Travel Advisory Program* tras el atentado contra el avión de Lockerbee (De la Advertencia..., 1996).

El éxito de la política antsubversiva llevada a cabo por el gobierno y las fuerzas armadas, que se inició con la detención de la cúpula de SL y

⁶⁰) El ataque a la industria turística nacional entra dentro de la lógica de la mayor parte de los movimientos armados revolucionarios, como una forma de desestabilización del Estado y de oposición a las élites económicas que controlan esta industria (Richter/Waugh, 1986).

⁶¹) Diversos investigadores de distintos ámbitos, especialmente a partir de la segunda mitad de la década de 1980, se han centrado en el estudio de las consecuencias que el terrorismo genera en el turismo internacional (Sönmez, 1998). Entre los que hacen referencia al caso peruano cabe señalar los trabajos de Sönmez/Backman/Allan (1994), Wahab (1996) y Sönmez (1998).

el MRTA, fue paralelo al repunte del sector. Aun cuando 1993 fue el año más violento desde que se inició la guerra, el turismo tuvo una tasa de crecimiento del 25%. Esta recuperación se consolidó al año siguiente, cuando esta tasa alcanzó el 39% (Tello, 1997). 1993 marcó el inicio de la mayor expansión del sector hasta entonces habido. En pocos años se recuperó las cifras que, si no hubiese sido por la guerra, posiblemente Perú habría alcanzado de una manera más progresiva: si en 1992 el número de visitantes fue de 216.534, en 1997 se llegó a los 584.388 (MITINCI, 1998), y se preveía alcanzar los 800.000 durante 1998 (Boletín, 1998); si a mediados de la década de 1987 el turismo sólo representaba el 1% del PIB (Boniface/Cooper, 1987), diez años después era la tercera industria en ingresos de divisas para el país (Lajo/Chevarría, 1996).

Pero este auge no sólo se debió a la disminución de la violencia política. Así lo demuestra la toma de la residencia del embajador de Japón en Lima a finales de 1996 y que se mantuvo durante varios meses; si bien tuvo un efecto negativo sobre el turismo de procedencia asiática, no fue capaz de frenar el crecimiento del sector (PROMPERU, 1997). Como Velasco Alvarado veinte años antes, Fujimori vio en el turismo un importante factor de desarrollo que podría tener efectos multiplicadores en la economía, tales como el desarrollo de infraestructuras o la creación de empleo (Brohman, 1996; O'Hare/Barret, 1997); pero a diferencia de Velasco su política se basó en favorecer la inversión privada⁶². Por otra parte hay que señalar que el *Travel Warning* que el gobierno norteamericano mantenía sobre Perú fue revisado en 1994 y desapareció

⁶²) «El Estado no se encuentra en condiciones de realizar tales inversiones, por lo que la privatización contribuye a la reactivación de nuestro sector [turismo]. Consideramos justo el reconocer que algunos beneficios tributarios concedidos por el gobierno tienden a fomentar la reactivación de la actividad hotelera del país». Carlos Zúñiga, presidente de la Asociación Peruana de Hoteles y Restaurantes, en entrevista para *Cuánto* (1995).

al año siguiente (De la Advertencia..., 1996).

A mediados de la década de 1990, la ciudad de Puno era el tercer lugar de preferencia del turismo internacional después de Lima y Cusco; en los meses de julio, agosto y septiembre de 1996 recibía una media de entre 900 y 1.000 visitantes diarios (Lajo/Chevarría, 1996). Dos factores en especial favorecen esta situación: la atracción que ejerce el lago Titicaca y ser un punto de paso obligado para los *tourés* que se desplazan entre Cusco y La Paz. Como resultado de esto, en pocos años aumentó considerablemente el número de hoteles y hostales abiertos, y los que con dificultad habían subsistido durante los años anteriores empezaron a llenar sus habitaciones.

Diferenciación social y cambio en el Recurso Estructurador

2.1. Formación de una sociedad diferenciada sobre la base del recurso tierra

En el último cuarto del siglo XX el turismo se ha establecido como Recurso Estructurador (RE) en Amantani. Aun cuando se trata de una más de las nuevas fuentes de ingresos que a partir de mediados de siglo empezaron a surgir y en ningún momento ha llegado a convertirse en la más importante dentro de su macroeconomía, alrededor de él se ha establecido la estructura socioeconómica: aquellos individuos que controlan el nuevo recurso son los de mayor nivel económico.

Pero esto no quiere decir que la sociedad amantaneña no fuese con anterioridad una sociedad diferenciada. Por el contrario, siempre lo ha sido.

2.1.1. El sistema de haciendas en Amantani

Antes de la invasión española, el Titicaca se caracterizó por ser un espacio de intercambios culturales y económicos. No es extraño, así, que

en su cuenca se realizaran algunas de las contribuciones más notables en el desarrollo de la civilización andina: la domesticación de auquénidos y el cultivo de tubérculos como la papa, la oca y el *olluco*. Y tampoco que en sus orillas se desarrollasen importantes culturas (Mújica, 1978; Murra, 1989).

Amantaní estuvo bajo la influencia y el dominio de las culturas Pucará y Tiwanaku, como lo demuestran sus restos arqueológicos (Niles, 1987). Posteriormente debió pertenecer al reino Colla, localizado al noroeste del Titicaca, y al Lupaca, más al sur (Bouysson-Cassagne, 1992), si bien no hemos encontrado evidencias de su dominio en la Isla.

Con la conquista incaica, diversas islas del Titicaca, entre ellas Amantaní, pasaron a pertenecer al sacerdocio estatal, que aprovechó su incomparable microclima para producir un maíz pequeño de color rojo muy estimado para fines rituales (Murra, 1988). Está documentado la existencia de dos curacas subalternos en Amantaní, que actuaban rigiéndose por el sistema dual de jefes característico de numerosos señoríos controlados por el Tawantinsuyo: uno era el preminente y el otro el "ayudante" o *yanapaq* (Rostorowski, 1988). El Tawantinsuyo, interesado en extraer el máximo rendimiento de estas tierras, contribuyó a aumentar su capacidad productiva mediante la construcción de obras de ingeniería de técnica preincaica que había desarrollado y expandido (Smith et al., 1985); Amantaní, de orografía muy pronunciada, descansa sobre andenes, en su mayor parte de origen inca.

Tras desmembrar el Tawantinsuyo y atraídos por su riqueza minera, los españoles llegaron por primera vez a la región en la década de 1520. Durante la Colonia el actual departamento de Puno perteneció a

la Audiencia de Charcas, dependiente del Virreinato del Perú⁶³. El área del Titicaca fue muy ambicionada por los encomenderos, debido a su densidad de población y a sus riquezas naturales (Bermejo, 1947).

Los españoles modificaron el sistema de producción precolonial siguiendo una doble vía: o bien mantener la organización del *ayllu* con cierta autonomía para extraer de él riqueza en forma de servicios (*mita*) y tributos, o bien convertir algunas áreas en haciendas controladas directamente por los conquistadores. Esta segunda opción se daba especialmente en aquellas áreas más privilegiadas climáticamente, en zonas marginales de los *ayllus* y en aquellas en las que el imperio incaico ya había establecido con anterioridad sus propias tenencias (Carter/Albó, 1988). Amantaní cumplía varias de estas condiciones, y desde la llegada de los españoles al Lago, en 1533, fue considerada realenga (tierra del rey). Como tal fue subastada en la segunda mitad del siglo XVI y adquirida, junto con la vecina isla de Taquile, por el burgalés Pedro González de Taquila. En 1604 murió González sin heredero, por lo que de nuevo se convirtieron en realenga. En 1644 ambas islas fueron rematadas una vez más y compradas por Pedro Pacheco de Chávez. Doce años después aparecía Andrés Aparicio como su propietario (Matos Mar, 1964).

Bandalier (1914-1916) afirma que a finales del siglo XVII el Conde de Gomera, en su condición de gobernador de Chucuito, hizo retirar a todos los indios de las islas. Igualmente señala que con anterioridad, a finales del siglo XVI, posiblemente las islas también se hallaban despobladas como resultado de decisiones oficiales. No han de extrañar

⁶³) Sólo durante un breve espacio de tiempo, en 1776, pasó a depender del Virreinato de La Plata. Pero ese mismo año se reincorporó al Perú como *intendencia*, ante las malas comunicaciones existentes con Río de La Plata.

estas medidas si tenemos en cuenta que, a consecuencia de la debacle demográfica acaecida tras la invasión hispánica en todo el continente americano, los españoles realizaron importantes traslados de población indígena según sus necesidades.

Entre 1753 y 1790 María Rosa Bravo de Núñez, esposa de Salvador o Silvestre de las Cuentas, compró Amantaní y Taquile a los herederos de Andrés Aparicio, fragmento a fragmento⁶⁴. Así nació la hacienda *Isla Cuentas* o *Hatun Hacienda*, que hasta la adquisición por parte de sus colonos en la década de 1960 fue la más importante y vasta de Amantaní. De ella, por herencia o por compra-venta, se desgajaron otros fundos más pequeños a lo largo del siglo XIX. Así por ejemplo, en 1895 Juana Cuentas, viuda de Bustamante, vendió parte de sus haciendas de Taquile y Amantaní a su sobrina-nieta Natalia Herrera⁶⁵. Juana Cuentas había heredado estas tierras de su padre, Juan Emeterio Cuentas, y de una hermana. Esta propiedad fue conocida a partir de entonces como la hacienda *Herrera*.

La memoria colectiva de los isleños y los datos presentados extraídos de documentación de archivo muestran un alto grado de concordancia. Los amantaneños afirman que sus antecesores no eran oriundos de la Isla, sino que inmigraron a ésta desde distintas zonas del Altiplano,

«Primero la Isla de Amantaní sin contingente (sin gente) decien a podero descuder (descubrir) los mistesos o la familia cuentas que es el primero misti en esta de amantani pero no se sabe la fecha del año segun los imformaciones de los Primeros hombres de Amantani seria en los años de 1589 o 1515» (Manuel Mamani, mecanuscrito)

⁶⁴) Información extraída del documento encontrado en Amantaní en poder de Simón Calsín Mamani que lleva por título "*Amparo de las tierras e Ysla de Amantaní por el medidor Don Juan Otamendi a mi suegra D^a María Rosa Bravo*", fechado en 1767.

⁶⁵) Archivo Departamental de Puno. Protocolos sobre propiedades: volumen 163, protocolo 75. Notario: Carlos Toranzos.

«Yo soy de apellido Juli porque han traído a mis abuelos de la provincia de Juli. También los *mistis* han traído a la familia Calsín, de Huatta. Como Nina, Yanarico,... Todos son recogidos. Nadie es de aquí. En esta isla no había nadie, antes» (Toribio Juli, gr. 2.91)

y que la primera hacienda fue la hacienda *Isla Cuentas*, a partir de la cual surgieron las demás.

«Se cuenta que el primer *misti* era Huanuco Cuentas. Después todas las haciendas fueron traídas por Cuentas nomás. Estas otras haciendas eran yernos del Cuentas con otros apellidos» (Juan Juli, ent. V-91)

«Había siete haciendas en Amantaní. Cuentas era la más grande. El resto de los *mistis* entraron en Amantaní por ser compadres de Cuentas» (Félix Yanarico, gr.2b.91)

En las últimas décadas en las que se mantuvo vigente el sistema de hacienda también se practicó el arrendamiento de fundos. El 28 de septiembre de 1935, Natalia Herrera arrendó parte de sus posesiones a Carlos Landaeta Basadre, de 27 años, por un precio de 120 soles anuales y durante un periodo de "*tres años forzosos y dos voluntarios*"⁶⁶. La misma Natalia Herrera se había apropiado anteriormente de la hacienda *Pino* mediante un contrato de anticresis⁶⁷.

Dos elementos caracterizaban las haciendas amantaneñas de las de la mayoría de la región. Por un lado, eran haciendas agrícolas o de pan llevar. A diferencia de las típicas haciendas puneñas especializadas en la producción pecuaria para la exportación de lanas, la producción principal de los fundos amantaneños siempre fue la agrícola. De esta

⁶⁶) Archivo Departamental de Puno. Protocolos sobre propiedades: volumen 211, protocolo 162. Notario: Guillermo Garnica Ormaechea.

⁶⁷) En un contrato de anticresis un propietario recibe un crédito, a cambio del cual entrega parte de sus tierras al acreedor por un periodo determinado de años. Transcurrido este tiempo, el propietario ha de devolver el crédito y recupera la tierra. No ha de pagar intereses sobre el préstamo: se considera que el interés es igual a la renta de la tierra durante esos años. Si el propietario no puede devolver el crédito, el acreedor puede obligarle a vender la tierra con una mínima suma adicional.

Este sistema de préstamos estuvo muy generalizado en el Altiplano; es característico de un mercado con escasez de moneda y con incerteza en el pago de los préstamos. Por estas razones era preferible a la hipoteca (Jacobsen, 1993).

manera aprovechaban las inmejorables condiciones climáticas generadas por el Titicaca que las convertían en poseedoras de algunas de las mejores tierras de cultivo de la región. Este tipo de fundos debía tener su importancia en un departamento cuya producción estaba destinada a la exportación en un altísimo porcentaje; las haciendas de pan llevar eran los graneros de la región altiplánica, especialmente de las áreas urbanas. La segunda peculiaridad es que las haciendas amantaneñas no tenían sus tierras agrupadas; cada una repartía sus propiedades a lo largo y ancho de la Isla. Esto se explica porque a medida que fue dividiéndose la hacienda matriz, aquella adquirida por María Rosa Bravo de Núñez, los repartos se realizaron sobre la base de tres principios: 1) el acceso de todas las propiedades a la variedad productiva de la Isla; 2) la equidad, pues no todas las tierras de Amantaní son igualmente fértiles; 3) la máxima diversificación de los riesgos, pues debido al microclima generado por el Titicaca no toda la Isla recibe homogéneamente las inclemencias o bondades climáticas.

La relación social de producción existente entre hacendado y colono era de tipo servil. Esta relación se caracterizaba por la posesión del siervo de su propia fuerza de trabajo, y por usufructuar parte de la tierra que trabajaba a cambio de sufrir la enajenación de sus excedentes (Montoya, 1989). El contrato era oral, estaba regido por la tradición y cumplía las características de lo que, de forma generalizada, se ha venido a denominar *yanaconaje*: a cambio de trabajo, dinero o producción el hacendado donaba al campesino parcelas en usufructo (Matos Mar, 1976). En Amantaní el contrato hacía referencia a la apropiación del sobretrabajo campesino⁶⁸, si bien por otros medios el hacendado también

⁶⁸) «La propiedad consta de terrenos propios de sembrío y de otros terrenos dados a los colonos, los que los usan también para sembríos y viviendas para su subsistencia, por

acaparaba parte de su excedente agropecuario. El colono también tenía derecho a pastar sus rebaños en la tierra de la hacienda mientras éstas estaban en descanso o aún no habían sido sembradas.

Los trabajos que realizaban los colonos para el fundo eran esencialmente agrícolas, pero también tenían que cumplir otros servicios en casa de los propietarios; era el llamado *punku*, en el caso de los varones, o *mitami*, en el de las mujeres. Por turno, cada familia campesina tenía que trasladarse a la residencia de los dueños durante un periodo de tiempo que fluctuaba de una semana a quince días, dependiendo de la hacienda. Allí pasaban a formar parte de la servidumbre.

En la década de 1940 Amantaní estaba repartida en siete fundos: *Isla Cuentas, Luna, Arias, Herrera, Carrión, Ávila* y el de Felipe Cuentas. Para entonces el sistema de haciendas en Amantaní sufría una crisis irreversible, y entre finales de los años 40 y 1964 los propietarios fueron vendiendo los fundos a sus colonos. El primero en vender fue Felipe Cuentas, el único que residía la mayor parte del año en Amantaní. A principios de la década de 1950 les tocó el turno a las haciendas *Arias* y *Herrera*, tras serios enfrentamientos y largos juicios entre dueños y colonos. Los últimos en ser vendidos fueron *Luna* e *Isla Cuentas*. En la actualidad aún restan en propiedad de los hacendados los fundos *Carrión* y *Ávila*, que no se vieron afectados por la Reforma Agraria de 1969 dada su pequeña extensión. Los propietarios del primero, que viven en Puno, Cusco y Arequipa, van cada año a la Isla a recoger su parte de la cosecha; colonos y dueños se la reparten en *waki*. En 1975 vendieron parte de sus posesiones a la gobernación del distrito de Amantaní para la

cuya razón los referidos colonos están obligados a prestar servicios a la hacienda y sus patronos». Protocolo de arrendamiento de la hacienda Amantaní o Herrera. Archivo Departamental de Puno: vol. 211, nº 162, fojas 343 a 345. Notario: Guillermo Garnica.

construcción de una cancha de fútbol. En cuanto a los Avila, hace muchos años que no dan señales de vida, por lo que sus colonos ya se consideran propietarios de las tierras.

2.1.2. Estructura socioeconómica en tiempos de las haciendas

Como hemos visto, los isleños mantenían el mismo tipo de relación contractual con el fundo al que pertenecían: éste les cedía unas pequeñas parcelas en usufructo, y a cambio explotaba su fuerza de trabajo prácticamente sin ninguna otra compensación. Pero que la naturaleza del contrato fuese semejante para todos los colonos no significa que la sociedad campesina fuese homogénea social y económicamente. Las haciendas así lo procuraban. Mediante diversos mecanismos, las haciendas generaban diferenciación entre sus colonos. No obstante no los dividían en estamentos sólidos e infranqueables: había una cierta movilidad social. Esto permitía un mayor control de la población colona y dificultaba la formación de una conciencia de grupo, pues ofrecía expectativas de promoción socioeconómica y suscitaba la competencia entre ellos para alcanzar el favor del grupo dominante⁶⁹.

El sistema de hacienda propiciaba la diversificación económica al no otorgar a todos los campesinos la misma cantidad y calidad de terrenos. La diferenciación se establecía, por tanto, sobre la base de un desigual acceso a la tierra, que de esta manera actuaba de RE.

«Había desigualdad. Los que tenían más terreno recogían bastante cosecha. Siempre había gente pobre, como hoy, que entonces también hacían piedra y llevaban palo. Los que tenían harta tierra recogían bastante cosecha para todo el año» (Agustín Mamani, gr. 6.91)

Estas diferencias podían llegar a ser considerables. Esto hacía que los grupos domésticos que usufructuaban más tierras necesitaran en

⁶⁹) Este tema lo hemos estudiado con más detenimiento en Gascón (1997a).

determinados momentos del ciclo agrícola una mayor fuerza de trabajo de la que poseían; incluso entre colonos se daba apropiación de sobretrabajo.

«Los que le sobraban producción compartían con los otros que tenían poca tierra si estos les habían ayudado en la *chacra*. Siempre habían pobres» (Simón Calsín, gr. 1.92/93)

Esta apropiación se escondía bajo formas de reciprocidad como la *minka* o el *yanaparakuy*⁷⁰.

La diferenciación campesina tendía a mantenerse generacionalmente a través de los compromisos matrimoniales. Los matrimonios eran organizados por los padres de los cónyuges con la supervisión del hacendado, en ocasiones sin tener en cuenta los deseos de los novios.

«Antes los padres obligaban. Antes se hacía bastante fiesta, y en esa fiesta tomaban trago sus mamás y sus papás. Entre bromas y bromas pasaban a la realidad, y así escogían el esposo o la esposa [de sus hijos]» (Juan Mamani, gr. 5.91)

Esto permitía a las familias mejor situadas casar a sus hijos con individuos de su mismo estatus.

«Cada cual buscaba a la gente de su clase. A los pobres antes despreciaban. El padre del novio, el padre de la novia, rechazaban a los pobres. Obligaban con quien tenía que vivir su hijo o su hija. Entre ricos se juntaban y se casaban. Así se escogían. Si un joven se enamoraba de un pobre, eso sus padres no querían. A la fuerza hacían casar con quienes querían» (Simón Calsín, gr. 6.91)

«[Los novios de los hijos] eran escogidos por sus mamás, por sus papás. (...) Antes querían los padres a los más ricos. Buscaban que el hombre tuviese cosecha para todo el año. (...) Eso es lo que miraban más. Así se casaban entre ricos» (Agustín Mamani, gr. 6.91)

El tamaño del grupo doméstico era un condicionante en la diferenciación económica, especialmente en la última época en que se mantuvo el sistema de haciendas. Entonces el aumento demográfico de la población amantaneña provocó que los fundos tuviesen excedente de

⁷⁰) Véase la sección 4.3.3.

mano de obra. En estas condiciones, los propietarios eran reticentes a establecer nuevos contratos de colonato y a donar más tierras en usufructo a los hijos de sus trabajadores⁷¹.

«[Los colonos más ricos] tenían más tierras y mejores que venían de sus abuelos, y no tenían familia para repartir» (Manuel Quispe, ent. VI-90)

«Otros tenían bastantes tierras. Nosotros éramos harta familia y teníamos poco terreno» (Agustín Mamani, gr. 6.91)

El campesino podía acceder al usufructo de un mayor número de tierras utilizando diversas estrategias, todas las cuales pasaban por el establecimiento de relaciones individuales y bilaterales con el hacendado. Éste procuraba cuidar y promover estos vínculos con sus colonos, siempre teñidos del paternalismo propio de las relaciones de producción serviles en los Andes (Anrup, 1990). De esta manera, incentivaba la competencia entre los colonos para alcanzar sus favores y dificultaba cualquier tipo de reivindicación colectiva.

a) El sistema de cargos en la hacienda

El sistema de cargos por el que la hacienda se conformaba como una organización jerárquica era una de esas estrategias.

En Amantaní los hacendados eran ausentistas, al menos durante las últimas décadas en que se mantuvo vigente el sistema de hacienda. Atraídos por la vida urbana, tenían su residencia en la capital del departamento o, aquellos con más recursos, en ciudades más grandes como Arequipa o Lima. Los hacendados sólo aparecían por la Isla durante la cosecha, y en ocasiones en la siembra. A veces enviaban algún

⁷¹) La cantidad de tierras con las que se forma una joven unidad doméstica viene determinada por factores sociales: generalmente si una unidad doméstica tiene pocas, regulares o muchas tierras se debe a la posición de clase que tenían los padres (pobres, medios o ricos). Pero cuando la tierra es un bien escaso pueden haber cambios en las posiciones de clase de una generación a otra: los hijos muchas veces se ven relegados a una categoría social inferior que los padres ante el crecimiento demográfico y la consiguiente disminución de los medios de producción (Deere/De Janvry, 1981).

encargado en su lugar.

Durante el resto del año, la dirección de los fundos quedaba en manos de mayordomos y *quipus*. Estos cargos eran asumidos por los mismos colonos y se basaban en la confianza del patrón. Las haciendas más grandes, la *Pino* y la *Isla Cuentas*, tenían un mayordomo y uno o dos *quipus*; el resto estaban dirigidas por un solo *quipu*.

Las competencias de estos cargos en ausencia del hacendado eran absolutas: ellos decidían a que familia le tocaba hacer *punku*⁷² u otros servicios personales al propietario, dirigían los trabajos agrícolas en las tierras del fundo, vigilaban el caserío y el almacén, organizaban el transporte de la producción a Puno, repartían alimentos en préstamo, etc. Incluso tenían la prerrogativa, más *de iure* que *de facto*, de expulsar de la hacienda a los colonos que, por mala conducta o bajo rendimiento, creyesen oportuno.

«Cuando el *misti* estaba en Puno, dejaba al cuidado de todo a un *quipu* que lo representaba, y que se portaba como él o peor. Los colonos tenían que cocinar para el *quipu*. Él miraba que después de trabajar la tierra nadie se llevase productos o no se hubiese dejado alguna papa en la tierra» (Agustín Mamani, ent. VIII-90)

«El *quipu* era como dueño. Con confianza andaba. El *quipu* tenía las llaves de las salas, llamaba a la gente para hacer *chacra*,... Como dueño, era» (Simón Calsín, gr. 4.91)

Su proceder con los demás campesinos se movía entre el despotismo y paternalismo; era un proceder gamonal, semejante al de los propietarios. El siguiente fragmento de una entrevista realizada a un ex-*quipu* nos descubre esta ambivalencia: por una lado, eran temidos por los demás colonos; por el otro, a ellos se dirigían a pedir consejo o ayuda.

«Casi, casi, yo era mayordomo. A mí me tenían miedo los colonos. Hasta ahora, por eso, me tiene miedo la gente. Gregorio Yucra, de

⁷²) El *punku* era un servicio gratuito y obligatorio por el que el colono y su familia ingresaban durante un tiempo al año en el servicio doméstico del hacendado allá donde tuviese su hogar.

Occosuyo, y Nieves Calsín, de Santa Rosa; con ellos eramos los *mandones*. Ahora Nieves está enfermo y Gregorio ha muerto. *Ustedes son los más entradones*, decían. Hasta ahora, aún me viene gente de la hacienda a consultar. Pero ahora ya no quiero saber nada, y así les digo. Como encargado estuve cuatro o cinco años. El *misti* y los colonos me tenían confianza. Y también porque era bien guapo, y a nadie tenía miedo. A mí mucho me envidiaban» (Mercedes Calsín, gr. 6.94)

El sistema de cargos en la hacienda generaba una fuerte jerarquización, especialmente en los fundos más grandes en los que existía la figura del mayordomo, de tal manera que incluso la relación entre un colono y el propietario estaba mediatizada por los *mandones*.

«Los *quipus* eran encargados de las salas y de los almacenes. El *quipu* tenía que dar cuenta al mayordomo. Eran cuidantes del mayordomo. Me cuidaban cuando yo era mayordomo. Cuando la gente venía a la hacienda el colono debía pedir permiso al *quipu*, y recién tenía que pasar a conversar conmigo. (...) El mayordomo era una persona de confianza del *misti*, pues era el máximo jefe de la hacienda. Él tenía las llaves de todas las salas, de los depósitos, etc. Yo era quien autorizaba para dar comida a la gente cuando pedían, cuando tenían hambre» (Juan Juli, ent. V-90)

También comportaban privilegios de tipo económico: mayordomos y *quipus* solían recibir del propietario mejores y más tierras, y se aprovechaban de su accesibilidad al almacén de la hacienda.

«Cogían productos para ellos, para comer o vender, de los que eran del *misti*. Cuando el *misti* preguntaba por qué habían desaparecido los productos, el *quipu* decía que había comprado coca para los colonos que le ayudaban. Pero la coca no valía tanto» (Manuel Quispe, ent. VI-90)

Por lo tanto, los *mandones* adoptaban un doble papel de clase. Por un lado eran colonos, y como tales se encontraban inmiscuidos en una relación social de producción servil. Por otro, participaban del *proceso subsumido de clase*: ayudaban a extraer los excedentes de la población campesina, servicio por el que recibían parte de este excedente en forma medios de producción (tierra) y productos (comida)⁷³.

⁷³) Resnick y Wolff (1987) distinguen entre "clases fundamentales" y "subsumidas" según la distribución de los excedentes: las clases fundamentales producen o acaparan los excedentes; las clases subsumidas no hacen ni una cosa ni otra, pero realizan ciertas tareas que permiten el proceso de extracción del excedente, y en compensación reciben un parte de este excedente. Deere (1992) ya ha utilizado esta tipología en su estudio de la hacienda andina peruana.

«Los colonos informaban al *misti* que yo robaba mucho. *Él se come toda la cosecha y a tí no te da nada*, decían al *misti*. Cuando el *misti* me preguntaba, yo respondía que como, pero no robo. *Me alimento porque dirijo la hacienda, hago trabajar la chacra*, le decía. Y el *misti* me decía *muy bien* por haber sido franco» (Juan Juli, gr. 5bis.91)

La mayordomía no era vitalicia, ni tenía un tiempo de duración determinado. Los *mandones* eran elegidos por el propietario entre sus colonos de mayor confianza y durante el tiempo que creyese oportuno. Era una decisión del hacendado que dependía de sus intereses y del comportamiento de sus *mandones*, y por el que no tenía que dar ninguna explicación. Esto promovía las estrategias de tipo individual y la competencia entre los colonos por alcanzar los favores del hacendado y ser nombrado *mandón*. Estas estrategias iban desde intentar destacar en el trabajo o mostrarse servicial,

«Siempre había envidia [de los *quipus*]. A veces los colonos invitaban al *misti* para que les hiciese *quipu*. El *misti* se dejaba invitar, pero él ya sabía a quien coger. Por eso había envidia» (Simón Calsín, gr. 4.91)

hasta acusar a los *quipus* y mayordomos de manejar mal la hacienda o de robar productos de los almacenes.

«Mi papá fue mayordomo. Un año nomás. (...) Porque otros también querían ser mayordomos. Ahora también, tú sabes, la gente quiere cargos. No hace cosechar bien, no te entrega todo, no te da la oca,... Así, estos chismes le decían al *misti* sobre el mayordomo. Por eso botaron a mi papá» (Agustín Mamani, gr. 6.91)

b) El compadrazgo

Las relaciones de compadrazgo también se planteaban como un mecanismo de estratificación por parte del grupo dominante⁷⁴. No obstante, en Amantaní, al menos en las últimas décadas de vigencia del sistema de hacienda, eran raras las ocasiones en las que los propietarios aceptaban establecer este tipo de lazos con sus trabajadores.

Tal desinterés contrasta con la inclinación que el grupo dominante

⁷⁴) El tema de las relaciones de compadrazgo en Amantaní lo hemos desarrollado en Gascón (EPa).

tenía en otras áreas por establecer este tipo de vínculos. En Chinchero (Cusco), por ejemplo,

«(...) el número y la clase de compadres que tiene un individuo puede ser considerado como un indicador muy significativo y suficientemente preciso de su estatus dentro de la comunidad o del distrito» (Contreras, 1979: 12)

Dos razones pueden explicar este fenómeno. La primera es que, en zonas como la referida, la población campesina poseía tierras en propiedad, o al menos no estaba formada exclusivamente por colonos de hacienda. Este campesinado suponía para el grupo hacendado una mano de obra de la que podía disponer, si no la quería asalariar, estableciendo previamente con ella una relación de compadrazgo. Además, las tierras de este agricultor comunero o parcelario también podían ser una fuente de interés para el hacendado: los lazos de compadrazgo y la posesión del poder político y económico les permitía acaparar tierras de las comunidades (Contreras, 1979; 1985).

En Amantani, en cambio, toda la población era colona y todas las tierras eran de las haciendas. Los propietarios no necesitaban establecer nexos de parentesco ritual con los campesinos por las razones expuestas. El absentismo hacendado en la Isla es la segunda causa a tener en cuenta para entender por qué eran tan extrañas estas relaciones de compadrazgo vertical: muchas veces a los colonos les interesaba más establecer lazos de compadrazgo con los que *de facto* estaban al frente del fundo, los mayordomos y *quipus*, que no con un patrón al que se le veía poco y cuyo contacto estaba mediatizado por los *mandones*.

Pero esta conducta no estaba generalizada entre todos los propietarios; los había más receptivos a actuar como padrinos que otros. Así, mientras que los dueños del fundo *Isla Cuentas* raramente tenían algún compadre colono en Amantani, Eldilberto Arias «*tenía compadres*,

tenía ahijados. Los colonos se hacían casar con el misti como padrino. También en el bautismo» (Simón Calsín, gr. 4.91)

Diversos factores incidían en este desigual comportamiento. Por un lado, los hacendados que mantenían un mayor contacto con la Isla por tener su residencia en la ciudad de Puno eran los que tendían a establecer más lazos de compadrazgo con los colonos; la familia Cuentas radicaba en Taraco y Arequipa, mientras que los Arias vivían en Puno. Otro factor es el porcentaje del total de sus ingresos que suponía para el hacendado la producción de sus posesiones amantaneñas. En este sentido, vale señalar que la familia Arias siempre se caracterizó por su deseo de extraer el máximo rendimiento de su fundo⁷⁵. Estas dos variables estaban relacionadas: los hacendados más ricos, susceptibles de sacar mayor rendimiento social y de prestigio que económico de los fundos, eran los que vivían en las grandes ciudades.

Por último, cabe pensar que la inclinación de cada hacendado a tener más o menos compadres entre los isleños debía variar en el tiempo, dependiendo de las fluctuaciones que se diesen en el contexto, en el tipo de estrategias de explotación que decidiese utilizar, en sus necesidades puntuales, etc.

El interés del colono en crear lazos verticales de parentesco ritual era patente: este tipo de relaciones le permitía acceder a prerrogativas económicas y legales.

«Nosotros no teníamos conocidos en Puno. Por eso cogíamos a los *mistis*. Ahora hacemos gestiones y nos quejamos a la policía, pero antes era a los *mistis*. Por eso queríamos tener a los *mistis* de compadres. Eso es lo que pasaba» (Simón Calsín, gr. 4.91)

«Los campesinos querían tener de compadres a los *mistis*, para

⁷⁵) Este afán llevaría a los Arias a tener fuertes conflictos con sus colonos a finales de la década de 1940 (Gascón, 1994; 1997a).

conseguir más terrenos. Los *mistis* también querían de compadres a los campesinos de más confianza» (Agustín Mamani, gr. 6.91)

A parte de los propietarios, los mayordomos y *quipus* eran los individuos más apreciados por parte de los colonos como compadres, pues su posición les permitía conceder favores a sus allegados. En algún caso, a espaldas del hacendado, incluso otorgaban tierras del fundo.

«Sobre todo tenían compadres los mayordomos. A los mayordomos querían la gente. Porque el mayordomo no enviaba a sus compadres al *punku*. Por eso. Pocas cosas les ordenaba. Les mandaba hacer cosas, pero con preferencia» (Juan Juli, gr. 5bis.91)

«Querían a los *quipus* para compadre. También a los mayordomos. Porque los *quipus* y los mayordomos eran los jefes, los que dirigían las obras. Y también porque a sus ahijados regalaban terrenos, sin que lo supiesen los *mistis*, de partes que sobraban de la hacienda» (Simón Calsín, gr. 4.91)

Mayordomos y *quipus*, como también otros colonos que usufructuaban bastantes tierras, sí eran receptivos a establecer lazos de compadrazgo con los demás campesinos. Así podían activar formas de reciprocidad mediante las cuales accedían a una mano de obra que les era necesaria.

c) Otros mecanismos de estratificación y de generación de competencia entre los colonos

El sistema de cargos de la hacienda y el compadrazgo no eran los únicos mecanismos que originaban diferenciación y competencia entre el campesinado. Una buena relación con el hacendado, fuera de todo comportamiento institucionalizado, también podía servir para alcanzar prerrogativas económicas.

«El *misti* daba más tierras a los colonos que se portaban bien, pero sin papeles ni nada» (Moisés Yanarico, ent. IX-90)

«Había colonos más ricos que otros. A los que mejor le servían, el *misti* daba más tierras» (Agustín Mamani, ent. VIII-90)

Estas prerrogativas no sólo se materializaban en tierras. Por ejemplo el contrabando, una actividad practicada por algunos hacendados

aprovechando la cercanía de la Isla a la frontera peruano-boliviana, también permitía a algunos campesinos recibir ganancias en metálico o en víveres.

«Arias era el primer contrabandista. Tenía dos botes grandes. Uno era el *Santa María*. Otro era el *Rosario*. Ellos [el hacendado y los colonos que le ayudaban] llevaban aleninas, para teñir. Llevaban también aceite, llevaban azúcar. Eso llevaban. Mi tío le ayudaba a transportar. A mi tío le querían mucho los *mistis*» (Manuel Mamani, gr. 7.91)

«Había gente que ayudaba al *misti* [Arias] a hacer contrabando. Ayudaba José Calsín, que vivía en Salamare. También Lorenzo Pacompía. Recibían plata, ganaban harto pago» (Simón Calsín, gr. 6.91)

El sistema de hacienda, que mantenía al campesino con la perspectiva de conseguir más terreno en usufructo u otros beneficios económicos, provocaba la competencia y el conflicto entre los isleños. Ya hemos visto los problemas con los que podían encontrarse *quipus* y mayordomos cuando, generalmente con fundamento, eran acusados por otros colonos de llevar mal el fundo o de sustraer productos de los almacenes, con la intención de obtener esos cargos. El fallecimiento de un colono sin hijos o la expulsión de una familia de la hacienda también solían conllevar pugnas entre los amantaneños para ocupar las *chacras* que quedaban libres.

«El *misti* miraba quien trabajaba bien o mal. A quien trabajaba mal le decía *corre, vete a otra hacienda*. Pero cuando salían de una hacienda también había problemas. Porque cuando un colono salía de una hacienda su parte dejaba libre. Y de ese terreno había problemas entre colonos. Los colonos decían al *misti* *a mí dame ese terreno, yo te haré punku*» (Toribio Juli, gr. 2bis.91)

Unos documentos encontrados en Amantaní evidencian un conflicto de este tipo acaecido en 1928 en la hacienda *Isla Cuentas*, cuyo propietario era Prudencio Cuentas⁷⁶. Al morir el colono Mariano Cari Callaura sin herederos, el hacendado adjudicó unas tierras que el primero usufructuaba (las estancias *Ccallanra* y *Ccantutani*) a Salvador

⁷⁶) Documentos privados de Juan Juli.

Juli. Cuentas aseveraba que Rafaela, la mujer del fallecido, no tenía derecho sobre los terrenos de su esposo, y daba dos razones: que *«ella no sabe parir para el finado Mariano así que no tiene heredero legítimo»*, y que pertenecía a la hacienda *Ávila*. Por lo que se entresaca de la lectura de los documentos, o bien Rafaela estaba obligada a regresar a su hacienda de origen tras la muerte de su marido, o bien ese era su deseo, o bien así lo creía Cuentas, quien no estaba dispuesto a consentir que esos terrenos pasasen a poder de otra hacienda. Esta provocó un conflicto entre la viuda y Salvador Juli, que llevó al propietario a amenazar, en términos no del todo inteligibles, que *«(...) si no quiere que le dé á Salvador Juli me haré trabajar esas estancias para la hacienda a fin de que peleen entre ellos»*. Finalmente en una carta fechada unos meses después, Prudencio Cuentas da permiso a Rafaela para seguir usufructuando un terreno, y le notifica que Salvador Juli, *«que ha venido con embrollos»*, no tiene por qué molestarla con la intención de construirse una casa en esa estancia. Parece ser que el hacendado resolvió el conflicto permitiendo a Rafaela mantener el derecho de usufructo de una parcela.

2.1.3. Fin del sistema de haciendas

Entre 1949 y 1964 los colonos adquirieron la práctica totalidad de las haciendas. A medida que la tierra era comprada, se repartía entre los amantaneños. Diversos factores hicieron que este reparto fuera desigual.

Uno de ellos fue que el terreno que cada unidad doméstica usufructuaba en tiempo de las haciendas no entraba en el proceso de compra-venta, ya que se consideraba propiedad del campesino, y como hemos visto, los lotes que las haciendas entregaban a sus colonos en usufructo eran muy disímiles en calidad y cantidad.

Pero el principal factor fue las distintas aportaciones realizadas para reunir el monto total en que los fundos habían sido cotizados. Como las diferencias en las aportaciones fueron considerables, también lo fue el reparto de tierras. Las haciendas se dividieron en lotes, y aquellos que más habían aportado se quedaron con mayor cantidad.

«En el reparto yo puse harta plata y me quedé con más terreno. Otros pusieron poca, y quedaron con menos. Otros no pusieron, y se quedaron sin coger terrenos, con los que tenían nomás» (Simón Calsín, ent. IX-91)

Lo campesinos más beneficiados en el reparto fueron aquellos que, ya en tiempos de la hacienda, usufructuaban más recursos (mayordomos y *quipus*, allegados de los hacendados, etc.), pues esto les permitió acumular una mayor cantidad de capital y realizar aportaciones mayores.

El siguiente listado muestra las diferencias en las cantidades aportadas por los colonos que participaron en la compra del fundo *Isla Cuentas*, la más grande de Amantaní y la última en ser vendida⁷⁷.

| Aportación (en soles de oro) | Nº de unidades domésticas que aportaron esa cantidad |
|---------------------------------|---|
| 100 | 28 |
| 200 | 23 |
| 300 | 13 |
| 400 | 12 |
| 500 | 17 |
| 600 | 2 |
| 700 | 6 |
| 800 | 5 |
| 900 | 5 |
| 1.000 | 11 |
| 1.100 | 0 |
| 1.200 | 2 |
| 1.300 | 0 |
| 1.400 | 2 |
| 1.500 | 1 |
| 1.600 | 0 |
| 1.700 | 1 |

⁷⁷) Datos extraídos del testimonio de escritura y del libro de tesorería de la caja para la compra de la hacienda *Isla Cuentas*. Documentos en poder de Moisés Yanarico.

A este cuadro faltaría añadir las unidades domésticas que no realizaron ninguna aportación, pues no tenían la suficiente capacidad económica o consideraron que las tierras que usufructuaban ya les era suficiente.

«(...) Pero los que cogieron pocos terrenos tenían bastante para vivir. Había gente que no compro porque no tenían plata, y con el terreno que tenían era suficiente» (Agustín Mamani, ent. VIII-90)

En la mayor parte de los casos, los mayordomos y *quipus* fueron los encargados de gestionar el proceso de compra-venta. Eso les permitió falsear los libros de cuentas y apuntarse aportaciones mayores de las realmente realizadas. Además, como también fueron los encargados de dirigir el reparto de las tierras, se quedaron con las mejores y con más cantidad de las que les tocaba. Así lo explican dos amantaneños, el segundo de los cuales fue *quipu* de hacienda.

«Los mayordomos y *quipus* agarraron las mejores tierras. Ponían sus nombres en las relaciones de compra sin poner plata, con la plata de los demás colonos» (Félix Yanarico, ent. IX-91)

«Los *quipus* consiguieron más tierras, y mejores tierras, porque decían *yo ando, converso con el misti, pierdo tiempo,...* Los colonos comprendía esto. Por la gestión quedaban con más tierras» (Francisco Juli, ent. IX-91)

Por último, en algunos casos los ingenieros que participaron en el reparto de los lotes favorecieron a campesinos con dinero que les “compraron” el favor.

«Para los repartos vinieron ingenieros de Capachica. La gente que les daba comida y trago, a ellos daban mejores partes y más grandes. A los más pobres, que no podían dar trago y que además habían puesto poca plata, pocas tierras daban. El pobre no tenía nada, ni par comprar terreno ni para esos gastos» (Manuel Mamani, ent. VII-91)

Por tanto, aquellos que más recursos controlaban en tiempos de las haciendas continuaron formando, salvo excepciones, el grupo socioeconómico preponderante. En otras palabras, la desaparición del sistema de haciendas en Amantani consolidó y acentuó la diferenciación

campesina sobre la base del acceso a la tierra, que continuó actuando como RE.

2.2. Crisis de la tierra como Recurso Estructurador

Durante el tercer cuarto del siglo XX la tierra fue dejando de ser el RE en Amantani. Dos factores estrechamente relacionados explican este fenómeno: por un lado, la disminución de la producción agrícola en términos relativos y absolutos; por otro, el libre acceso al mercado capitalista y la consiguiente diversificación de las fuentes de ingresos.

2.2.1. Disminución de la producción agrícola

a) Disminución relativa

«Nuestra tierra, para la agricultura, es reducida. Somos numerosas familias y la tierra, en terrazas, está muy repartida. La propiedad que nuestros padres tenían está repartida a cuatro, a cinco,... Dependen de la familia. No llega nuestra producción para venderla fuera, a Puno o a otros sitios. Solamente es para consumo de nosotros. Y a veces no da para todo el año esta producción, porque hay años que el tiempo es muy malo» (Hermenegildo Cari, gr. 2.92/93)

En las dos últimas generaciones, la población amantaneña se ha más que duplicado: de aproximadamente 1.700 habitantes en 1950 (Ávalos de Matos, 1951) ha pasado a 3.888 en 1993⁷⁸. Esto hay que encuadrarlo en un contexto definido por: 1) el acceso libre al mercado capitalista tras la adquisición de la tierra y la desaparición de las haciendas; 2) un sistema de herencia divisa, que no expulsa a una parte de la población, sino que convierte en propietario de tierras a todos los miembros de la familia sea cual sea el número de hijos y la cantidad de recursos disponibles⁷⁹; 3) un mercado laboral para la fuerza de trabajo de

⁷⁸) Censo Nacional de 1993.

⁷⁹) En la práctica, un alto porcentaje de la última generación de amantaneños está abocada a la emigración absoluta, ante la imposibilidad física y económica de seguir subdividiendo los recursos familiares.

extracción campesina poco desarrollado, caracterizado por su incapacidad para absorber toda la oferta de mano de obra y basado en trabajos escasos y eventuales, mal remunerados, en muchas ocasiones arriesgados, sin contratos ni seguridad social y en condiciones higiénicas deplorables; 4) la incapacidad del campesino de tecnificar sus medios de producción, ante la falta de capital y la inexistencia de un sistema de créditos al pequeño productor.

El crecimiento demográfico sin un desarrollo de los medios productivos, y con una población reacia o imposibilitada a abandonar su lugar de origen a causa de las duras condiciones laborales externas y la propiedad y disfrute de los medios de producción que le corresponde en herencia, ha convertido a Amantani de área exportadora (como fue en tiempo de las haciendas) a importadora de productos agroalimentarios, y ha acentuado su dependencia del mercado capitalista de bienes y trabajo⁸⁰.

«Siempre compramos de Puno. Maíz, habas, *chuño*⁸¹,... Porque la producción de Amantani ya no abastece todo el año. Yo no puedo llevar producción a vender a Puno. Antes sí vendía, siquiera una o dos arrobas» (Eusebio Quispe, gr. 7.95-B)

Los amantaneños son conscientes de su situación: en una visita del subprefecto de la provincia de Puno afirmaron que el principal problema que tenían era la escasez de tierras porque ya eran «harta gente», y veían la irrigación como la única solución para esta situación⁸².

Actualmente son contadas las familias cuya producción sobrepasa sus necesidades; generalmente se trata de grupos domésticos de ex-

⁸⁰) Hemos estudiado los efectos de este fenómeno en la dieta amantaneña en Gascón (1998a).

⁸¹) Patata deshidratada.

⁸²) Actas de la Gobernación del distrito Amantani. 11 de febrero de 1987.

quipus, sin o con pocos hijos, o que éstos han emigrado con cierto éxito y ya no se plantean regresar.

«Hay algunos, unos cuantos, que tienen más tierra. Ellos no tienen niños, porque sus hijos ya están fuera, en Lima, en Arequipa. Estos señores que tienen más tierras son los que seguían a esos *mistis*, bien unidos con ellos. Y entonces a ellos dejaron un poco más tierra, los *mistis*» (Hermenegildo Cari, gr. 2.92/93)

También son pocos a los que la cosecha alcanza para todo el año. En la mayor parte de los casos, la producción sólo sirve para cubrir unos cuantos meses, dependiendo de si la cosecha ha sido buena o no.

b) Disminución absoluta

«En tiempo de los *mistis* había cualquier cantidad de cosecha. Había papa, oca,... Salones llenos, había. Para comer había por demás. De una chacra mediana se recogía un montón de oca. Y este año he ido a esa parte, y ni una arroba he recogido. Ahora ya no produce nada. De repente la producción se fue con los *mistis*» (Agustín Mamani, gr. 3-95-B)

Pero el crecimiento demográfico en el contexto explicado no sólo ha conllevado una disminución de la producción amantaneña en términos relativos, es decir, con relación a la población, sino también en términos absolutos.

Como consecuencia de la presión demográfica, y en especial cuando el mercado se presentaba claramente desventajoso para el campesino (salarios bajos y precios altos), el amantaneño adoptó estrategias económicas tendientes a la máxima autarquía. Estas estrategias se basaban en extraer la mayor renta posible de sus recursos productivos, hasta llegar a la sobreexplotación. Igualmente, también se ha visto impelido a realizar actividades que han provocado el deterioro de la tierra y otros recursos naturales. Esta sobreexplotación y mal manejo ecológico de los recursos, si bien a corto plazo permitió un mayor rendimiento, a medio y largo plazo ha conllevado su empobrecimiento y una disminución considerable de su productividad. Una encuesta que hicimos en 1994 en Incatiana, una de las parcialidades en que se divide la

isla, descubrió como un 63% de los grupos domésticos tenían una o más parcelas en descanso durante varios años. A la hora de explicar este comportamiento, la mayoría (un 79%) respondió que la principal razón era la poca fertilidad de su suelo. Esto concuerda con un estudio técnico realizado en Amantaní a principios de la década de 1990, que constató como alrededor del 25% de sus suelos cultivables estaban erosionados (CIRTACC, 1991). Como consecuencia de esto, Amantaní ha visto como su dependencia del mercado capitalista de bienes ha aumentado.

Los factores que han intervenido en este fenómeno son diversos:

** El ganado*

Uno de los principales factores que incidieron en este proceso fue el aumento en el número de cabezas de ganado que se dio paralelamente al crecimiento demográfico.

En Amantaní la propiedad del suelo y de sus cultivos es familiar, pero ciertos aspectos de su control y el usufructo de su pasto son comunales. Esto se debe a dos razones. Por un lado, no hay ninguna zona de pasto permanente; toda la tierra está parcelada y dedicada a la agricultura. Por otra parte, los campesinos tienen repartidas sus propiedades en pequeñas parcelas; de esta manera diversifican los riesgos climáticos y de las plagas. En este contexto, la "comunalización" del pasto es necesaria para corregir los defectos del minifundismo: difícilmente cada grupo doméstico podría controlar su ganado en sus pequeñas *chacras*, además del trabajo suplementario que supondría su continuo traslado de una parcela a otra y el obligado vallado de éstas⁸³. Por lo tanto, la isla se divide en cuatro partes o *suyos* con fines

⁸³) Al respecto, ver Serrano Gómez (1983) y Martínez Veiga (1996).

agropecuarios, a partir de lo cual se realiza una rotación de cultivos⁸⁴. El ganado pasta libremente por aquel *suyo* que cada año queda en barbecho, y por toda la isla en el periodo que va entre la siembra y la cosecha.

En Amantaní cada grupo doméstico posee entre tres y seis ovejas, aunque hay algunas que pueden llegar a la veintena. Y una de cada cinco o seis familias tiene una o más vacas. Hace unas décadas el número de cabezas de ganado por habitante era superior.

«Ahora la gente toma más leche *Gloria*⁸⁵ o leche en polvo que viene de los estados Unidos⁸⁶. Pero leche, acá, no tenemos. En febrero, marzo, hay leche. Pero luego no hay pasto, y las vacas no dan leche. Cuando yo era pequeño si se tomaba más leche. Por ejemplo, mis padres tenían cuatro, cinco vacas. Pero ahora no hay pasto, hay pocas vacas» (Ambrosio Mamani, gr. 5.95-B)

No obstante el crecimiento demográfico ha conllevado también un incremento de la población animal, con la consiguiente intensificación de la presión sobre el suelo.

A causa de la insuficiencia de pasto, el ganado devora el rastrojo escarbando hasta la raíz, y esto provoca varios efectos negativos sobre el equilibrio ecológico del suelo. Por una parte, la tierra no se puede enriquecer con el abono de ese rastrojo. Por otra, se erosiona cada vez más por el escarbe y pierde la vegetación que resguarda su capa fértil de las tormentas, remolinos de aire y otros factores climáticos. Finalmente, queda inservible para el uso agrícola o su capacidad productiva disminuye⁸⁷.

⁸⁴) Sistema de descanso regulado comunalmente.

⁸⁵) Marca de leche condensada.

⁸⁶) Donaciones en forma de ayuda humanitaria.

⁸⁷) Este proceso de degradación de los suelos como resultado del aumento de la ganadería lo hemos tratado más profundamente en Gascón (1996b).

* *El aumento de la frontera agrícola*

Hasta hace unas décadas, las partes altas de la isla se dedicaban exclusivamente al pasto. Sobrepasando los 4.000 metros la agricultura es difícil: son terrenos sin abrigo y, en buena medida, en pendiente, lo que les deja a merced de los fuertes vientos del Altiplano y de las tormentas que los desnudan de sus capas más fértiles. Además, allá las heladas son frecuentes, porque el factor suavizante de la temperatura que produce el Titicaca queda aminorado. Sin embargo, como respuesta al crecimiento demográfico, esas tierras también han sido colonizadas para la agricultura en las últimas décadas.

Una primera consecuencia ecológica de esta actividad ha sido la pérdida de los pastos permanentes a la par que el ganado aumentaba, acelerando el proceso explicado anteriormente. Pero no ha sido la única.

Al tratarse de terrenos muy pedregosos, los campesinos debieron realizar una limpieza previa de entre medio metro y un metro de profundidad. Las piedras fueron depositadas en las numerosas rieras secas de construcción prehispánicas que atraviesan la isla desde las zonas altas hasta el Lago. Las lluvias, que suelen ser torrenciales durante los meses de verano, arrastraron estas piedras hasta el Titicaca, y posteriores crecidas del Lago las depositaron en las playas alrededor de la isla.

«Antes las playas eran de arena. Pero con las inundaciones se llenaron de piedra que viene de la parte alta» (Alfredo V. Cari, ent. VIII-90)

Este fenómeno ha tenido dos consecuencias negativas para el sostenimiento de los recursos. Por un lado, desaparecieron las áreas de *totorales* que tenía Amantaní en zonas costeras poco profundas. Esto ha supuesto una mayor explotación de los pastos por parte del ganado vacuno, que hasta entonces se alimentaba en parte de *totora*. Por otro,

las parcelas de playa, normalmente muy productivas, se han llenado de piedras y se han perdido, con la consiguiente disminución de la producción agrícola.

** La diversificación de las fuentes de ingresos*

El amantaneño se ha visto impelido a buscar nuevas fuentes de ingresos para poder acceder al mercado capitalista de bienes, del que ahora depende. La actividad más socorrida ha sido la emigración temporal durante varios años o en aquellos meses del ciclo agrícola en que las labores del campo son menores. Pero no ha sido la única: algunos campesinos, propietarios de las lanchas que comunican diariamente Amantaní con la capital departamental, se dedican al transporte de pasajeros y mercancías; otros compatibilizan la agricultura con la pesca; etc.

Como ha puesto en evidencia los trabajos de Collins (1987a; 1987b; 1988), esta necesidad de diversificar las fuentes de ingresos por parte de la población campesina andina ha conllevado una reducción del trabajo invertido en los recursos domésticos, por debajo del que necesitan (*labour scarcity*), que acaban rindiendo menos y erosionándose⁸⁸.

En Amantaní, el caso de los andenes es paradigmático. La fuerte

⁸⁸) Así explica su caso una mujer viuda de avanzada edad:

«Con mi esposo trabajábamos harta tierra. Ahora Domingo [su yerno] hace la parte de su papá y un poquito nomás me da. En mi propiedad Domingo hace, pero ocho, nueve surcos, nomás. Antes cuando vivía mi esposo, la mitad era para Domingo y la mitad para nosotros. Ahora Domingo no puede trabajar los terrenos, porque tenemos harta tierra. En este *suyo* hemos sembrado dos partes, a pesar de que tenemos varios andenes, pero no hemos utilizado. Tenemos bastante terreno, pero no hay quien trabaje. ¡Cómo estoy enferma, no puedo hacer nada!» (Eustaquia Cari, gr. 6-95-CB)

Aun teniendo bastante terreno, no tiene acceso a la mano de obra necesaria para cuidarlo y trabajarlo. Sus hijos viven en Lima, y la única ayuda que recibe es el de un yerno que también pasa parte del año en la emigración.

pendiente de la Isla hace que, en gran medida, repose sobre andenes de construcción prehispánica. Pero estas construcciones necesitan una continua reparación de los derrumbamientos que padecen por acción de las tormentas. El periodo que va entre la cosecha y la siembra era el tiempo dedicado tradicionalmente a estas tareas. La emigración temporal durante largo tiempo, la estacional en estas épocas y el trabajo en otras labores impiden que estas necesarias actividades agrícolas se realicen. Y sin una reparación rápida, los andenes tienden a derruirse totalmente y se pierden.

Otras faenas necesarias para la producción agrícola se dejan de hacer o se atrasan. Este es el caso de la preparación de las parcelas previa a la siembra, que han de ser limpiadas de piedras (*romipalle*) y su tierra volteada y alisada (*picuy*). Esto se ha de realizar en época de lluvias, aprovechando que la tierra está blanda. Pero cuando el campesino regresa de la emigración estacional, la época de lluvias ha pasado y la tierra, ya seca, es más difícil de acondicionar. Finalmente estas labores se realizan con prisas y con una inversión de esfuerzo inferior a la necesaria. La dedicación a otras ocupaciones no agrícolas también reduce el tiempo de trabajo que necesitan las cosechas durante su crecimiento: limpiezas, aporques, etc. La consecuencia es que la cosecha es inferior a la que sería de esperar en caso de un cuidado eficiente. Por un lado, la tierra no está bien preparada, con el consiguiente empobrecimiento del suelo, que no se oxigena suficientemente, y el aumento de las plagas, que se reducirían notablemente si la profundidad del volteo previo a la siembra fuese el adecuado. Por otro, la insuficiente limpieza y aporque de las parcelas hace que las malas hierbas compitan con las cosechas y les resten capacidad de crecimiento.

* *La producción silvícola y de artesanía de piedra*

En el Altiplano, a más de 3.500 metros de altura, la madera es difícil de producir y es un bien escaso. Sin embargo, el especial microclima que crea el Titicaca favorece el cultivo silvícola en su área colindante, especialmente en las islas. La demanda de madera, tanto del mercado capitalista como especialmente del de trueque, donde se cambia por productos agroalimentarios, incentiva este tipo de producción en Amantaní; en concreto, el del eucalipto.

El eucalipto fue introducido en la Isla por los hacendados en la segunda década del siglo XX (Matos Mar, 1964), pero los campesinos no empezaron a utilizarlo hasta la década de 1950. Es una especie de crecimiento rápido y su madera es aceptable para la construcción. Pero por contra, empobrece considerablemente la fertilidad de la tierra. Los amantaneños son plenamente conscientes de este hecho.

«Esa parte de la *chacra* no produce. La sombra de los eucaliptos no deja» (Agustín Quispe, ent. V-94)

Pero la necesidad de producir *palo* rápidamente para el trueque o la venta y la demanda de estos mercados les obliga/incita a mantener esta actividad y con esta especie, a costa de aumentar la degradación de los suelos.

«Las maderas de eucalipto nosotros llevamos a Taraco, a llave. Y también *colli*. Y ellos nos dan, en trueque, papas, cebada,... Hay años que no tenemos cosecha acá y tenemos que llevar maderas. En sus pampas no hay *colli* ni eucaliptos, y ellos quieren la madera, y siempre a cambio de trueques» (Ambrosio Mamani, gr. 2.92/93)

En el mercado de trueque también existe una relativamente importante demanda de productos manufacturados en piedra que realizan los amantaneños: fregaderos (*batías*), moledores de cebada (*peccanas*), moledores de *quinua* (*cconas*), moledores de ají, interiores de hornos, bancos, sillas, mesas, etc. La piedra que utilizan para fabricar estos

utensilios la extraen de canteras de propiedad privada que vienen siendo trabajadas desde generaciones, y cuyo suelo queda inservible para la producción agrícola. El aumento de la dependencia agroalimentaria de Amantaní ha incentivado este tipo de producción, y un consiguiente aumento de los espacios desnudos de su capa fértil.

«Este año se ha hecho mucho [trabajo de piedra] porque gente que nunca había hecho ahora se ha puesto a hacer. La gente tenía vergüenza de hacer piedra, porque era de pobres, pero ahora sus hijos, por necesidad tienen que hacer» (Juan Mamani, ent. IX-90)

* *Los desechos de fabricación industrial*

La interrelación con el mercado capitalista ha llevado al amantaneño a utilizar productos industriales que generan un nuevo tipo de desechos, tales como pilas, plásticos, latas, etc. Estos productos, a diferencia de los tradicionales, no son biodegradables. Sin embargo, se mantiene la costumbre de deshacerse de la basura depositándola como abono en la tierra; especialmente en la parcela que todos los campesinos poseen junto a su vivienda, y que por esta razón siempre ha tendido a ser muy productiva. El resultado es que los nuevos desechos industriales, algunos de los cuales son fuertemente contaminantes, degradan los recursos y la producción disminuye.

2.2.2. La relación con el mercado

La disminución relativa y absoluta de la producción agropecuaria autóctona es uno de los principales factores que ha llevado al campesino amantaneño a depender del mercado capitalista de bienes y de trabajo. No obstante, esta relación con el mercado fue posible gracias a dos fenómenos que se gestaron en el segundo tercio del siglo XX. Uno de estos fenómenos es endógeno: la crisis y posterior desaparición del sistema de haciendas en Amantaní. El otro es exógeno: el colapso del circuito lanar y la formación de un débil mercado interno. Los dos factores

propiciaron el acceso del amantaneño a nuevas fuentes de ingresos, la diversificación de su economía y la disminución de su dependencia del recurso tierra⁸⁹.

a) Cambios en el mercado regional

La Guerra de Independencia y las posteriores luchas entre caudillos fragmentaron política y económicamente el Perú. En lo económico, esta fragmentación se materializó en la formación de lo que Montoya (1980) ha denominado "*ejes regionales de producción no-capitalista para el desarrollo del capitalismo dependiente*". Se trataban de circuitos comerciales que permitían la extracción en favor del mercado capitalista internacional de una producción obtenida en el seno de modos de producción de bienes materiales no-capitalistas: el parcelario, en las comunidades, y el servil, en las haciendas⁹⁰. Los campesinos se encontraban en un extremo del proceso, del *eje*, y las empresas extranjeras en el otro. Y en medio se hallaban comerciantes, hacendados, etc., cuyo rol era el de *bisagras* en la articulación capitalismo/no-capitalismo. De esta manera Perú era un productor y exportador de materias primas y dependía de la demanda del mercado internacional,

⁸⁹) Este proceso de diversificación económica y vinculación al mercado capitalista de bienes y de trabajo ha sido un fenómeno generalizado en la sociedad campesina andina, especialmente en la segunda mitad del siglo XX. Los estudios que así lo evidencian son numerosos; entre ellos Figueroa (1981), Fuenzalida et al. (1982), Mallon (1983), Gonzales de Olarte (1987, 1994), Sánchez (1987), Bonilla (1988), Kervin (1988), Nugent (1988), Rejas (1992), Vincent (1992), Mesclier (1993), Quintín (1994) y Blum (1995).

⁹⁰) Hablamos de *Modos de Producción de Bienes Materiales* en el sentido que da Montoya (1978) a este concepto, y que no hay que confundir con el de *Modos de Producción*, de complicada definición (Deere, 1992), que haría referencia a una totalidad social en la que se articularían una estructura económica, una estructura jurídico-política y una ideología.

Un *Modo de Producción de Bienes Materiales* está constituido por: a) las Relaciones Sociales de Producción, determinadas por la propiedad o no de la Producción y de los Medios de Producción; y b) un determinado Desarrollo de las Fuerzas Productivas.

cuyas metrópolis eran Inglaterra y, posteriormente, los Estados Unidos⁹¹.

El Sur Andino se especializó en la producción de lana de ovino y de auquénido destinada a la industria textil británica. Este circuito comercial generó el *eje regional* más sureño del Perú⁹², que unía Lima, Mollendo, Arequipa, Puno, Cusco, y se alargaba hasta Puerto Maldonado y Bolivia, poniendo en contacto las tres regiones naturales del país: Selva, Sierra y Costa.

La producción lanar se centró en los departamentos de Puno y Cusco, y la ciudad de Arequipa se convirtió en el centro neurálgico de todo el circuito, donde se establecieron las casas comerciales exportadoras. La lana ovina se producía en las haciendas; la de auquénido en las comunidades, aunque no exclusivamente⁹³. Los comerciantes compraban la lana de auquénido en la misma comunidad o en ferias anuales como Vilque o Pucará; a ellas iban los campesinos a vender su lana y a adquirir productos que no se producían en el Altiplano. La otra forma de comercialización de las lanas se realizaba directamente entre los hacendados, que acopiaban la lana que se producía en sus propiedades y en comunidades aledañas, y los mayoristas arequipeños. Surge entonces la figura del *rescatista*, comerciante mestizo que media

⁹¹) Piel (1984), Mariátegui (1988), Thorp/Bertram (1988). En contra de esta visión, que caracterizaba la oligarquía peruana de la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX como únicamente agro/minera-exportadora, Quiroz (1993) recientemente ha afirmado que también existió una oligarquía financiera, cuya actividad produjo crecimiento, industrialización y diversificación económica, especialmente entre 1900 y 1940. Y ello, aunque se vio limitado por la ausencia de colaboración con el Estado, lo que facilitó la penetración del capital extranjero. Esta actividad, aunque no venció las desigualdades regionales, sí habría ayudado a estructurar la economía del país y a vencer los aislamientos regionales.

⁹²) Montoya (1980) describe nueve *ejes regionales*, independientes los unos de los otros, que atravesaban el país de este a oeste y que se localizaban geográficamente de norte a sur, en paralelo.

⁹³) Precisamente la lana de alpaca era la principal producción de una de las haciendas más grandes de la región: la de Lauramarca, en el Cusco (Quintín, 1994a).

entre los comuneros y las casas comerciales arequipeñas, y reaparece con fuerza la del *arriero*, en crisis tras la desestructuración del circuito comercial colonial (Flores Galindo, 1977b).

En las últimas décadas del siglo XIX se construyó el ferrocarril que unía las zonas productoras de lana (Cusco y Puno) con Arequipa y la Costa. Ello consolidó la hegemonía arequipeña y se empezó a definir su clase alta: la llamada *oligarquía arequipeña* (Flores Galindo, 1977b). Por contra, este desarrollo de los medios de comunicación, al que hay que añadir la creación de la línea de vapores del Lago Titicaca y la mejora de las carreteras propiciada por la ley leguista de Conscripción Vial, supuso el hundimiento del *arrieraje* y de las grandes ferias anuales, donde los comuneros conseguían mejores precios por sus productos⁹⁴.

La economía surandina de estas décadas se caracterizó por su inestabilidad, debida a las fuertes oscilaciones del precio de la lana, de la que dependía. Estos precios no se generaban en la zona de producción, sino que venían impuestos desde las metrópolis, y por lo tanto no reflejaban los costos de producción (Burga/Reátegui, 1981). Así por ejemplo, momentos de fuerte depresión de la economía regional tuvieron lugar en 1920 y en 1930, debido a la saturación de los mercados y al *crack* de 1929 respectivamente; y la época de mayor expansión transcurrió entre 1915 y 1919, debido a la fuerte demanda generada por la I Guerra Mundial.

Sólo el desarrollo de un mercado interno demandante de lana (industria textil) habría sido capaz de romper esta dependencia del exterior y controlar la inestabilidad de la economía. Pero factores generados por la disfunción de la articulación entre una economía

⁹⁴) Flores Galindo (1977b), Spalding (1977), Contreras (1987).

mercantil moderna y la economía *feudal* existente en el campo (Burga/Reátegui, 1981) o el poco interés del capital mercantil en realizar inversiones de producción, lo impidieron.

El *crack* de 1929 marcó el principio del colapso definitivo del circuito comercial lanar, ya en crisis desde principios de la década. Al haber sido incapaz de impulsar otros sectores productivos, su crisis arrastró a la región a una fuerte recesión.

Ante la creciente dificultad de la región para colocar su principal producto de exportación, la burguesía arequipeña y otros sectores urbanos sintieron la necesidad de desarrollar una industria textil destinada a cubrir las necesidades del mercado interno, y así dar salida a la producción lanar. A ello ayudó la política económica proteccionista y de infraestructura vial del gobierno de Oscar R. Benavides (1933-1939). Este proceso se centralizó en Arequipa; Cusco y Puno, donde el poder político y económico todavía estaba en manos de un gamonalismo en decadencia, siguieron siendo zonas de producción eminentemente agropecuaria (Caravedo, 1978).

Esta embrionaria industria, al igual que la minería regional, se nutrió de mano de obra proveniente del ámbito rural: buena parte del campesinado se vio forzado a la emigración por la crisis del mercado lanar y porque su tierra había sufrido una considerable merma en términos absolutos, resultado de las invasiones latifundistas⁹⁵, y relativos,

⁹⁵) El requerimiento por parte del mercado internacional de una mayor producción de materias primas tuvo distintas repercusiones en el Perú. Así, mientras que en determinadas zonas costeras puso en marcha procesos de tecnificación y cambio en las estructuras agropecuarias, en otras se reforzaron las formas no-capitalistas de producción. Este fue el caso de la Sierra Sur. En esta área, en vez de plantearse un desarrollo de los medios productivos, se optó por la expansión de las haciendas: si no se aumenta la producción mediante su intensificación, si se sigue dando una explotación extensiva de los recursos, lo único que puede permitir a los terratenientes hacer frente a una demanda creciente del mercado es la expansión territorial (Delrán, 1981; Burga/Reátegui, 1981; Piel, 1984; Burga/Flores Galindo, 1987; Thorp/Bertram, 1988; Yepes, 1992; Deere, 1992; Jacobsen, 1993). Entre 1876 y 1915 el número de haciendas

debido al aumento demográfico ya explicado.

El impulso industrializador arequipeño, sin embargo, no fue suficiente para superar la crisis. Además, se vio truncado por el gobierno de Manuel Odría (1948-1956), que se caracterizó por practicar una política económica librecambista en favor de una producción dirigida a la exportación; concretamente a satisfacer las necesidades de unos Estados Unidos en guerra. Esta política hundió al Perú en una nueva crisis acabada la Guerra de Corea (Caravedo, 1978).

Esta industrialización tampoco fue capaz de digerir una emigración campesina que, temporal o absoluta, alcanzaba porcentajes mayores a medida que pasaban las décadas. No obstante un débil mercado interno se fue formando, lo que permitió a los campesinos minifundistas diversificar sus fuentes de ingresos.

b) Crisis y desaparición del sistema de haciendas

Hasta bien entrado el siglo XX, el mercado de trabajo era muy escaso para la mano de obra que no estuviese integrada en una hacienda o en una comunidad. Aún así, el sistema de haciendas establecía mecanismos que le permitía el control de sus trabajadores y mantenerlos alejados del mercado.

Los mecanismos de dominación en los que se sostenía el sistema de haciendas eran, básica aunque no exclusivamente, infraestructurales. En concreto, entendemos que el factor fundamental que permitía el control y la explotación de la población colona era la necesidad de esta población de acatar unas relaciones de producción que le explotaban pero que, a la vez, le permitían subsistir y reproducirse; es lo que Marx (1973)

en el departameto de Puno pasó de 703 a 3.699, la mayoría a costa de tierras comunales (Flores Galindo, 1977b).

llama "*coerción sorda de las relaciones económicas*"⁹⁶.

Esta *coerción sorda*, en el caso que nos ocupa, operaba básicamente a dos niveles. El primero hace referencia a la forma de tenencia de la tierra. El colono usufructuaba unas parcelas cedidas por la hacienda; perderlas era lo peor que le podía suceder a un campesino en un contexto de escasa o nula estructuración del mercado de trabajo capitalista. Esto le obligaba a aceptar las relaciones de producción en las que estaba inmerso, pues en caso contrario el propietario nominal de la tierra le habría privado de esas parcelas que eran su medio de subsistencia. Por lo tanto, el monopolio de la tierra no sólo tenía una finalidad económica, acaparar los excedentes, sino también una política: que el grupo dominado acatase su estado de subordinación⁹⁷.

El segundo nivel en que operaba la *coerción sorda de las relaciones económicas* se encontraba en la relación del campesino con los mercados capitalistas de bienes y de trabajo. A través de distintos mecanismos la hacienda enajenaba al colono su excedente de producción y de trabajo. De esta manera, aunque tuviese la posibilidad de tener un contacto físico con el mercado, su acceso le era vetado, pues carecía de ninguna mercancía con la que interactuar. Así se impedía que realizase una primera acumulación de capital que le podría haber permitido romper su dependencia de los medios de producción cedidos por el propietario. En síntesis, al sistema le era imprescindible "liberar" al campesino de sus excedentes no sólo para obtener beneficios económicos, sino también

⁹⁶) Los mecanismos de dominación establecidos en la hacienda lo hemos estudiado con profundidad en Gascón (1997a). También en: Gascón (1977b, 1999a).

⁹⁷) «El sometimiento del hombre a servidumbre, en cualquiera de sus formas, presupone en el que lo somete la disposición sobre los medios de trabajo sin los cuales no podría utilizar al sometido» (Engels, 1943: 154).

para mantener su estado de dependencia.

El principal mecanismo de exoneración de los excedentes del campesino de hacienda era el establecido por el contrato de colonaje, que por sí solo ya suponía la enajenación de la mayor parte de su sobretrabajo: trabajo por tierras en usufructo. Pero no era el único.

Otro era el papel del hacendado como comerciante. El aislamiento del colono respecto al mercado capitalista de bienes no era absoluto. Con el dinero que conseguía vendiendo parte de su producción,

«Los colonos no vendían cosecha. Normalmente sobraba, pero había que guardar. Pero siempre llevábamos a Puno una arrobita, algo así, para vender. No hartos» (Carmelo Calsín, gr. 2.94)

compraba sal, pimienta y coca, si bien en los últimos años en que se mantuvo en vigencia el sistema de hacienda el número de productos adquiridos de esta manera aumentó considerablemente: azúcar, arroz, pan, petróleo, cerillas, alcohol, pinturas, sombreros, algodón, productos manufacturados, objetos ceremoniales, ornamentos para fiestas, etc. (Ávalos de Matos, 1951).

Sin embargo, aunque no estaba generalizado, algunos hacendados procuraban que estas relaciones comerciales también se realizasen a través de ellos, asumiendo el papel de comerciante. Con ello reducían todavía más los ya escasos contactos de los colonos con el mercado, y de paso acaparaban parte del excedente campesino en forma de ganancia comercial.

Otro mecanismo de enajenación de excedentes campesinos era el endeudamiento. El endeudamiento del colono con su hacienda se daba con asiduidad, y era vital para la subsistencia y reproducción del grupo doméstico campesino.

La agricultura es una actividad arriesgada en términos económicos

a causa de su dependencia de los fenómenos meteorológicos. En las zonas aledañas al Titicaca el riesgo se multiplica, debido a recurrentes factores climáticos adversos. Aunque en un año con cosecha aceptable ésta era suficiente para mantener al grupo doméstico, una helada, una sequía o una granizada podían desequilibrar la economía familiar. En estos casos, el hacendado prestaba parte de la cosecha del fundo a sus colonos,

«El *misti* en época de sequía, con escasez de víveres, vendía comida a los colonos. No faltaba de comer. Un colono no tenía plata, pero daba, y cuando ya tenía plata la pagaba. Como crédito era» (Toribio Juli, gr. 2bis.91)

y a un buen interés.

«En época de escasez los *mistis* daba comida a los colonos. Después había que devolverlo con creces. Por una arroba de *chuño* tenían que pagar un quintal de papas» (Manuel Mamani, ent. VIII-90)

Es muy posible que en la mayor parte de los casos el hacendado no tuviese la posibilidad ni el interés de recuperar el préstamo. Pero la existencia de la deuda impedía a los colonos crear capital, pues en ese caso, el hacendado podía exigir el pago de la deuda con él contraída. De esta manera, el colono veía limitado su acceso al mercado, porque si acumulaba un capital, ya fuese accediendo al mercado capitalista de trabajo o vendiendo su sobreproducción en el mercado capitalista de bienes, podía ser enajenado por el hacendado en reclamo de la deuda. Ante esta perspectiva, el colono veía más beneficioso mantener la deuda y destinar su posible sobreproducción a otras actividades; una de éstas era el sistema de fiestas⁹⁸.

⁹⁸) El tema del endeudamiento del colono ha generado una cierta controversia respecto a quien sale beneficiado con este sistema. Frente a la tesis clásica, que afirma que el endeudamiento servía a los intereses hacendados (permitía extraer la sobreproducción y el sobretrabajo de los trabajadores, y retenerles en la hacienda), han surgido otras opuestas. Igualmente, se ha generado una controversia paralela sobre el sistema de "enganche" de trabajadores libres por parte de la hacienda andina. Para una visión general de esta polémica, véase Bedoya (1997).

Otro elemento que también ayudaba al sistema de haciendas en su objetivo de mantener aislado al colono del mercado capitalista era el sistema de fiestas: extraía los excedentes del colono en forma de gasto ceremonial, impidiendo que pudiese acumular un capital con el que acceder al mercado capitalista⁹⁹.

No eran los hacendados los únicos actores sociales que participaban en la extracción de la sobreproducción y el sobretrabajo colono. Otros terceros agentes, como el sacerdote, utilizaban su cargo

Para los autores que apoyan estas nuevas tesis, el colono también saca provecho del sistema de endeudamiento. Algunos sostienen que el endeudamiento le aseguraba su trabajo y no ser expulsado de la hacienda (Blanchard, 1979; Figueroa, 1984); el colono deseaba seguir en la hacienda y mantener el mismo tipo de relaciones serviles, pues sus ingresos como colono eran superiores al que podía percibir como obrero rural y su nivel de vida era superior al de los pequeños parcelarios (Martínez Alier, 1973).

Otros afirman que, si bien el endeudamiento ataba la mano de obra (ya fuese porque el colono no podía marchar de la hacienda sin cubrir su deuda, o porque los préstamos permitían estabilizar la economía de la familia colona y así mantener su complacencia para quedarse en el fundo) y aseguraba su reemplazo generacional (las deudas se transmitían por herencia), el colono también salía favorecido en cuanto que era una deuda perenne que nunca se llegaba a cubrir. En este caso, al colono le interesaba endeudarse, ya que una mayor deuda no acarrearía un mayor desgaste laboral, y por el contrario mayor era el acceso a los excedentes de la hacienda y más alto su nivel de vida (Guerrero, 1991; Jacobsen, 1993).

Posiblemente habría que comprender el endeudamiento como una institución que a lo largo de la historia, a medida que el contexto socioeconómico fue variando, tuvo efectos distintos. En origen fue creada por el grupo dominante en favor de sus intereses; en un contexto de fuerte demanda de mano de obra fue usada por el hacendado para liberar al campesino comunero o minifundista de sus medios de producción y convertirlo en colono (sistema de *enganche*), y una vez alcanzado este fin, para retenerlo en la hacienda. Pero con el tiempo este contexto varió; la mano de obra, hasta entonces un bien escaso, se volvió excedentaria, ya fuese por el crecimiento demográfico, intenso desde el siglo XVIII (en el departamento de Puno, la población casi se triplicó en ochenta años, pasando de 224.678 habitantes censados en 1862 a 646.385 en 1940), o por el interés que mostraron algunos hacendados surandinos en las primeras décadas del siglo XX en desarrollar sus medios productivos, lo que pasaba por reducir el número de colonos (Martínez-Alier, 1973; Guerrero, 1991; Jacobsen, 1993). De repente el hacendado no podía desligarse de su excedente de trabajadores debido a las obligaciones contraídas con ellos. En parte, estas obligaciones venían generadas por el sistema de endeudamiento, que de ser una institución que le beneficiaba pasó a convertirse en un lastre. El hacendado quedó atrapado, de nuevo, en aquel «*complejo sistema de tradiciones*» del que hablaba Bourricaud (1967), o como dice Deere (1992: 105), «*limitado por las relaciones de clase de las que formaba parte*».

⁹⁹) Este tema lo estudiaremos con más profundidad en el capítulo 6.

para obtener prerrogativas económicas.

«Los casamientos sólo se hacían el tres de mayo, y había que pagar al sacerdote gallinas. Si no, no casaba. También había que darles lo mejor de la cosecha» (Manuel Mamani, ent. VIII-90)

Bodas, entierros, festividades,... Hacía retribuir su participación en todos los eventos en los que el campesino se veía forzado a solicitar su asistencia.

Pero quienes han quedado en la memoria de los amantaneños como los individuos más abusivos son las autoridades políticas del distrito de Capachica, a cuya jurisdicción perteneció Amantaní hasta la década de 1960¹⁰⁰. Estos personajes eran temidos por los campesinos, pues todo contacto con ellos siempre conllevaba su explotación como mano de obra gratuita o la pérdida de bienes materiales: tenían que realizar servicios personales para el gobernador y de arreglos de infraestructuras en el pueblo de Capachica;

«Antes era difícil vivir (...). En ese tiempo también teníamos que ir a Capachica. Y con la hacienda, dos servicios teníamos. Si entonces había hacienda, ¿por qué también teníamos que ir a Capachica a trabajar?. ¿Por qué dos servicios?. Eso no me explico» (Mercedes Calsín, gr. 6.94)

las autoridades isleñas debían desplazarse todos los domingos para recibir órdenes de las autoridades distritales, lo que éstas aprovechaban para imponerles multas si las condiciones atmosféricas no permitían la navegación y los amantaneños no podían llegar a tiempo;

«El gobernador de Capachica, para las Fiestas Patrias hacía trabajar. Arreglar el suelo. Así, esas cosas. Las autoridades tenían que estar presentes en Capachica cada domingo. Si no les hacían pagar multa, se hacían pagar su trago. A la fuerza había que llegar, aun con lluvias, con viento» (Manuel Mamani, gr. 7.91)

¹⁰⁰) Calisto (1993) afirma que uno de los factores causales esenciales que permiten explicar las rebeliones puneñas, es la frustración del campesino ante el papel mediador ejercido por las autoridades políticas locales. Estos mostraban al Estado, institución con la cual los campesinos no podían relacionarse directamente, un dibujo distorsionado de la realidad en favor de los intereses gamonales.

los cargos festivos también tenían que trasladarse a Capachica para realizar onerosos gastos ceremoniales;

«En primero de agosto había que ir a Capachica a hacer fiesta. A Capachica había que ir, y también para Corpus Christi. (...) De Capachica, el gobernador siempre reclamaba el alferado de Amantani» (Mercedes Calsín, gr. 6.94)

«A hacer fiesta íbamos a Capachica. Mucho gasto era, pues todo de comida había que llevar: *quispiño*, *chicha* de quínuva,... Harto de todo. Los familiares también tenían que ir, con su olla de comida» (Carmelo Calsín, gr. 2.94)

cuando visitaban Amantani, robaban ropas y alimentos a los campesinos¹⁰¹; etc.

«Luciano Supo siempre era teniente-gobernador. Nunca dejaba de serlo. De Capachica era. Siempre venía a la Isla. Venía como comisión, de orden del gobernador, para notificar cosas a los de Amantani. Luciano a la gente no trataba bien. Se apropiaba de su ropa. (...) El gobernador se aprovechaba. El no venía directo. Mandaba a los teniente-gobernadores, y se llevaban ropa, *palo*,... Siempre cargaban» (Simón Calsín, gr. 1.92/93)

La presión de las autoridades distritales era tan fuerte que, en varias ocasiones, los isleños se dirigieron a instancias políticas más elevadas en demanda de justicia¹⁰².

¹⁰¹) Ávalos de Matos (1951), que realizó trabajo de campo en los primeros años de la década de 1950 en la isla de Taquile, recuerda como «*hasta una época reciente, las autoridades de Capachica llegaban amenudo de noche y hacían por sorpresa una verdadera razzia de productos de la Isla*». [la traducción es nuestra].

¹⁰²) En una carta fechada en 1918, el amantaneño Lorenzo Pacompía se quejaba al subprefecto del Cercado de Puno de que el gobernador de Capachica le había maltratado por negarse a viajar a Bolivia a comprarle productos (Calisto, 1991). Igualmente, en otro oficio fechado el mismo año y dirigido a la Prefectura de Puno, Lucas Ramos y Mariano Mamani protestaban por los abusos del gobernador. El documento, encontrado en posesión del amantaneño Ambrosio Mamani, finaliza así:

«A Ud. ocurrimos, suplicándole se sirva disponer de una manera terminante que el Gobernador de Capachica, nos deje en plena libertad para atender a nuestros sembríos i demas labores agrícolas, lo mismo que a nuestros compañeros Sebastián Pacompía, Gerónimo Mamani, i en general para todos los indígenas de la mencionada isla de Amantani; teniendo presente que nosotros no molestamos a nadie, ni pretendemos nada de lo ajeno, exigiendo únicamente se nos conceda libertad, no se nos persiga, ni se nos obligue a prestar servicios que ya fueron suprimidos, como es el ponguaje; amparándonos en la posesión de los terrenos, en que hoy nos hallamos»

En resumen, mediante multas, cobros abusivos y enajenaciones violentas, las autoridades distritales y el bajo clero se apropiaban de parte de la sobreproducción campesina, y mediante trabajos gratuitos, personales y para la colectividad, de parte de su sobretrabajo¹⁰³.

Los propietarios de las haciendas no se oponían a esta explotación de sus colonos por terceras personas; por el contrario, lo aceptaban de buen grado. Autoridades políticas, religiosos y hacendados vivían en una relación simbiótica: a cambio de la utilización de la mano de obra controlada por los fundos y de la obtención de parte de sus excedentes, el cura adoctrinaba a los colonos en favor del hacendado, y las autoridades vetaban las protestas que realizaban por medios legales. Y sobretodo, ayudaban a mantenerlos aislados del mercado capitalista al extraerles parte de sus excedentes. En otras palabras, autoridades y sacerdotes recibían parte del excedente extraído a los colonos en su papel de *clases subsumidas*; es decir, porque proporcionaban ciertos procesos de tipo económico, cultural y político que aseguraban la existencia y la reproducción de la *clase fundamental* hacendada y de la relación social de producción servil.

La *coerción sorda de las relaciones económicas* no explica por sí sola la separación del colono del mercado capitalista. La hacienda

¹⁰³) Este estado de cosas no era particular de Amantani. Por el contrario, eran prácticas bastantes generalizadas en la región. Urquiaga (1977), un terrateniente de la provincia de Azángaro comprometido en las luchas internas gamonales del departamento de Puno a principios de siglo XX (Burga/Flores Galindo, 1987), se quejaba en 1917 de las extralimitaciones de curas, gobernadores y jueces con los campesinos: recibían servicio de *punku* y *mitamae*, obligaban a las autoridades indígenas a prestarles servicios personales gratuitos, etc.

Estas afirmaciones parecen coincidir con la realidad, aun cuando las declaraciones de Urquiaga han de ser tomadas con precaución, pues la defensa del indígena era frecuentemente utilizada en el discurso de los diferentes sectores gamonales enfrentados entre sí para esconder una lucha por la tierra y por el control de la mano de obra campesina (García Jordán, 1992).

también generó y utilizó estrategias extraeconómicas para ello, encaminadas a incrementar el aislamiento físico en el que el amantaneño vivía: no desarrollo de los medios de comunicación¹⁰⁴; impedimentos a la educación formal del campesino; prohibición de que realizase el servicio militar; etc.

A medida que el sistema de haciendas entró en crisis en Amantaní, el colono fue aumentando su relación con el mercado capitalista de bienes y de trabajo. El aumento demográfico obligó a los hacendados a disminuir la presión sobre sus trabajadores y a permitirles acceder a otras fuentes de ingresos para equilibrar su economía doméstica, si no quería ceder más tierras en usufructo y reducir sus ganancias. Otros factores exógenos también participaron en este proceso, tales como el debilitamiento de los poderes locales a medida que se estructuraba el Estado-Nación (Burga/Flores Galindo, 1984)¹⁰⁵, la crisis del circuito lanar, la escolarización, el desarrollo de los medios de comunicación o el relativo desinterés de la última generación de hacendados, convertidos en profesionales liberales en Lima y otras ciudades grandes. La posterior adquisición de las haciendas por parte de los colonos rompió definitivamente las trabas que dificultaban el libre acceso del campesino al mercado.

La estructuración de un cierto mercado interno (2.2.2.a) y el libre acceso a él (2.2.2.b) en un contexto de disminución de la producción agrícola en términos relativos y absolutos (2.2.1), llevó a los amantaneños

¹⁰⁴) Hasta mediados del siglo XX no se construyeron las primeras barcas de madera, más rápidas, seguras y con mayor capacidad de carga que las tradicionales balsas de *totora*.

¹⁰⁵) «La situación de los hacendados tradicionales dependía de la persistencia de una sociedad desarticulada, con débiles circuitos comerciales y monetarios, en los que podían aparecer y desarrollarse células económicas aisladas o relativamente aisladas» (Burga/Flores Galindo, 1984: 70).

a diversificar sus fuentes de ingresos y a actuar menos como campesino minifundista: empezaron a vender su fuerza de trabajo temporalmente en la emigración; algunos establecieron actividades empresariales tales como tiendas de abarrotes, que abastecían la Isla de productos del mercado capitalista, o se hicieron transportistas; otros destinaron hacia el mercado capitalista actividades hasta entonces dirigidas al autoconsumo o al mercado de trueque, como fue el caso de la pesca y la artesanía; etc. Pero la disminución en la economía amantaneña de la importancia de la tierra, el elemento que durante siglos había establecido la estructura socioeconómica isleña, no supuso la disminución de la diferenciación campesina. Por el contrario, ésta se mantuvo o incluso se acentuó¹⁰⁶.

2.3. Nuevos elementos de diferenciación socioeconómica (I): la artesanía de pieles

La crisis de la agricultura no ha afectado a todos los isleños de la misma manera; la diversificación económica no ha sido igual para todos. A medida que la renta del suelo fue disminuyendo, aquellos con más posibilidades económicas, ya fuese porque poseían más tierras o porque habían emigrado con cierto éxito y ahorrado dinero, invirtieron en otras

¹⁰⁶) Otro factor a tener en cuenta en la crisis de la tierra como RE es la caída de los precios agrícolas. Desde mediados del siglo XX el agro peruano ha sufrido un estancamiento en relación al crecimiento del Producto Interno Bruto, de los otros sectores económicos y del demográfico. Esto provocó un aumento de las importaciones para cubrir las necesidades del mercado, ante cuyos precios, muchas veces subvencionados, el agro nacional no fue capaz de competir. Además las políticas gubernamentales siempre se mostraron más proclives a cubrir las necesidades de la población consumidora urbana, en rápido crecimiento, que a solventar los problemas de los productores campesinos, y mantuvieron un fuerte control de precios (Álvarez, 1980; Hopkins, 1981; Thorp/Bertram, 1988).

No obstante, este factor ha tenido un papel relativo en Amantani, ya que la Isla no produce excedentes, sino que es deficitaria en productos agroalimentarios. La mayor parte de los grupos domésticos destinan su producción parcelaria al autoconsumo; sólo unos pocos tienen capacidad de vender parte de su producción.

fuentes de ingresos. Esos campesinos más "solventes" económicamente son, por ejemplo, los dueños de las tiendas de abarrotes que se han abierto en la Isla y los patrones de las lanchas que ponen en contacto diariamente Amantaní con la ciudad de Puno. Sus tierras, por otra parte, son las menos dañadas ecológicamente, porque al tener sus ingresos más diversificados no se han visto tan acuciados a sobreexplotarlas como ha sucedido con los más pobres. Su mejor economía, también, les permite acceder a insumos agrícolas del mercado. Y pueden invertir en el futuro de sus hijos, ya sea procurándoles una educación o ayudándoles económicamente en la emigración.

Por tanto, la diferenciación campesina se ha asentado a partir de nuevas actividades. Especialmente dos ha marcado la estructura socioeconómica amantaneña en el último cuarto del siglo XX. Una gira alrededor del turismo que llega a Amantaní. La otra tiene lugar en la emigración y entre la última generación de amantaneños: la artesanía de pieles (alfombras, zapatillas, colchas, bolsos, tapices, etc.).

Numerosos estudios han descubierto que la emigración es una estrategia altamente estructurada, que se realiza a través de redes de familiares, allegados y paisanos, y sin romper los lazos con la comunidad de origen¹⁰⁷. El caso de Amantaní es paradigmático: este sistema de redes ha permitido que la mayoría de los jóvenes isleños que han emigrado se dediquen a la fabricación artesanal de artículos de piel de alpaca para la exportación o la venta a los turistas, hasta el punto de llegar a copar la producción en Lima.

«Los más antiguos ya aprendían a trabajar. Enseñaban a otros y llevaban a Lima. Así, poco a poco, todos se hicieron peleteros. (En Lima)

¹⁰⁷) Entre otros: Skar (1982); Lobo (1984); Adams/Valdivia (1991); Huber (1997). Sobre la emigración campesina del área puneña: Bourricaud (1967); Aramburu (1982); Matos Mar (1986).

peleteros son casi mayormente amantaneños. Por otro lugar casi no hay. Casi todos son de Amantaní» (Amadeo Carí, gr. 3.94)

«En Lima hay 3.000 amantaneños (¿?). Tienen fama como los mejores peleteros» (Juan Mamani, ent. XII-92)

Esto es más sorprendente si tenemos en cuenta que en Amantaní nunca se ha criado este animal, y no existe una tradición en este tipo de artesanía.

Dos elementos actuaron conjuntamente para que esto llegase a suceder: por un lado, un pequeño núcleo de emigrantes amantaneños en Puno y Lima aprendieron el oficio; por otro, la demanda de estas artesanías era suficiente como para poder colocar a sus paisanos que iban llegando. Posteriormente algunos se fueron desplazando a otras ciudades del país: Arequipa, Juliaca, Sicuani, etc.

Emigración rural de origen indígena a zonas urbanas y sector informal no son necesariamente sinónimos de pobreza en Perú. Por el contrario, una parte considerable de las empresas informales urbanas han demostrado un elevado nivel de eficacia: muchas generan excedentes y capital, y tienen contratadas a varias personas¹⁰⁸. Este éxito de un sector importante de la población emigrante de origen rural-indígena no supone una reducción de las desigualdades socioeconómicas. Éstas, ahora, tienden a estructurarse alrededor del mercado, y no sobre la base de la diferenciación étnica. Bajo este éxito se esconde la sobrexplotación: sueldos bajos y jornadas largas (Golte, 1995; Huber, 1997)¹⁰⁹.

¹⁰⁸) León (1996) calcula que suponen aproximadamente el 29% del total de empresas informales urbanas. Diversas son las razones de su éxito. Uno es el uso de los recursos socioeconómicos que su cultura de origen les ofrece para competir en el mercado: redes sociales, ética de trabajo, uso intensivo de la mano de obra disponible, etc. Otro, las características de un mercado desatendido y con restricciones, que ha permitido al emigrante encontrarse sin competidores y con una amplia demanda (Adams/Valdivia, 1991; Golte, 1995; Huber, 1997).

¹⁰⁹) El 44'2% de la población urbana trabaja en el sector informal; la mayoría son emigrantes. De ellos el 50'1% son autoempleados, el 45'4% trabajan en empresas de entre dos y cuatro empleados, y el 4'5% en empresas de entre cinco y nueve empleados (León, 1996).

En el caso de Amantani, la emigración en el oficio de peletero vuelve a ser ejemplificador. No todos los peleteros lo son al mismo nivel: unos son empresarios y otros son trabajadores de estos empresarios. Los amantaneños hablan de “peleteros independientes” y “dependientes” respectivamente. Aquellos que poseen más recursos en origen son los que tienen la posibilidad de establecer un taller propio y adquirir las herramientas e insumos necesarios para poder realizar el oficio: máquinas de costura semi-industriales, pieles, productos químicos, etc.

«Hay familias que han emigrado a Ilave, a Sicuani, a Juliaca, a Lima, en la peletería. Y ellos ya se han quedado allí. Algunos ya tienen buenas casas» (Alfredo V. Cari (HV-1)

En la medida que su negocio crece y la demanda de su producción aumenta, reclutan paisanos de más bajo nivel económico, sin la capacidad económica suficiente para establecerse independientemente, como obreros.

«Hay muchos emigrantes de Amantani que son maestros peleteros. En diciembre, cuando se acaba la escuela, vienen de vacaciones a Amantani maestros que son empresarios, y se llevan a jóvenes a sus talleres en Lima, en Sicuani» (Juan Mamani, ent. IX-90)

De esta manera las diferencias socioeconómicas existentes en la Isla no sólo se perpetúan, sino que se agudizan, ya que ahora las relaciones de producción entre ellos es el de empresario y obrero: el primero obtiene plusvalía del trabajo del segundo.

«Los maestros peleteros independientes viven bien, pero los obreros no. Los jóvenes aprenden el oficio, pero son explotados por los empresarios: pagan poco,... Y claro, no todos tienen plata para dejar al empresario y comprar sus herramientas. Un sobrino mío se fue con un empresario, y le obligaba a beber cerveza porque tenía parte en el negocio. En la cerveza se iba el sueldo. Todos los empresarios son explotadores. Por eso tienen coche, televisión,...» (Juan Mamani, ent. IX-90)

Este proceso diferenciador tiene lugar fuera de Amantani, e influye en la Isla en la medida que estos emigrantes continúan manteniendo relaciones con su comunidad de origen. Sin embargo desde principios de

la década de 1990 se observa un nuevo fenómeno: el regreso de peleteros a Amantani, donde combinan esta actividad con la agropecuaria.

«Yo tengo dos yernos. Los dos trabajan en artesanía de pieles. Trabajaban fuera de Amantani. (...) Ahora han venido a vivir acá, y hacen su *chacra*. Y siguen trabajando las pieles» (Ambrosio Mamani, HV-2)

Este proceso se ha dado especialmente a partir del *shock* económico de 1990, que supuso un fuerte aumento del costo de la vida en las zonas urbanas. Aunque también afectó a las zonas rurales, el impacto no fue tan grande¹¹⁰: la propiedad de tierras, por escasas que sean, permite al amantaneño establecer una economía relativamente autárquica.

«Con el *Fujishock* todos los peleteros de Juliaca volvieron acá. Porque en Juliaca no trabajan como mucho capital, y el *Fujishock* mucho era. Demasiado. Y todos volvieron a Amantani, siquiera para sobrevivir. No abastecía el dinero» (Amadeo Cari, gr. 3.94)

La regresión del mercado, aunado a la escasez del turismo, una de las salidas importantes de la artesanía de pieles, llevó a muchos peleteros independientes a desprenderse de sus trabajadores, cuando los tenían, y en ocasiones a volver a Amantani. También los peleteros dependientes expulsados se vieron obligados a regresar ante las pocas expectativas que ofrecía el mercado urbano. Los primeros volvieron con sus herramientas de trabajo, lo que les permitió continuar el negocio en la casa familiar. Una vez acumulan suficiente número de piezas se desplazan a Lima o a Juliaca, donde tienen establecidas vías de comercialización, y los venden¹¹¹. Con lo que obtienen adquieren los

¹¹⁰) Gonzales de Olarte (1994, 1996) afirma que las medidas de ajuste económico afectan relativamente poco al campesinado en relación a otros sectores económicos y poblacionales como la urbana. Entre otros factores, esto se debería a su limitada articulación e integración en el mercado (producen para la autosubsistencia), que les defiende de las variaciones de los precios.

¹¹¹) Los trabajos de pieles son de dos tipos: de alpaca adulta y de alpaca bebé, más apreciada. El mercado del primero es, esencialmente, Juliaca; el del segundo, Lima.

insumos que necesitan para su labor y regresan a la Isla a iniciar el ciclo.

Si este proceso se mantuviese y el mercado volviese a presentar posibilidades de salida para esta producción artesanal, como parece con el desarrollo del sector turístico que se aprecia desde mediados de la década de 1990, sería posible que en Amantaní aumentase el sector terciario y que se consolidase la diferenciación socioeconómica entre la última generación de isleños a partir de esta actividad, ya que los peleteros dependientes necesitarían mano de obra para cubrir la demanda. No obstante, a medida que el mercado se volvió a estabilizar muchos peleteros que habían regresado tras el *shock* de 1990 volvieron marchar; el regreso, para ellos, es una estrategia temporal ante las fluctuaciones del mercado.

Para ejemplizar lo explicado mostraremos cuatro casos de emigrantes peleteros. El primero es interesante porque se trata de uno de los primeros amantaneños en incursionar en esta actividad. Los dos siguientes son jóvenes isleños: uno ha establecido su propio taller en Amantaní y el otro está en vías de conseguirlo. El cuarto caso es el de un peletero dependiente.

a) Manuel Mamani

Manuel Mamani nació en 1933, en el seno de una familia de nivel económico medio. Tras terminar el servicio militar y trabajar durante un tiempo en Puno en la construcción, entró a trabajar como aprendiz en un taller de artesanía de pieles. Allí aprendió los rudimentos del oficio. Posteriormente pasó a otro taller establecido por una familia limeña, donde perfeccionó su trabajo.

Aunque los precios que se alcanzan en Lima son más elevados que en Juliaca, muchos de los peleteros que han regresado a Amantaní tienden a trabajar con alpaca adulta, debido a la mayor cercanía de Juliaca.

Un accidente que le dejó cojo y conflictos familiares por el reparto de las tierras de sus abuelos le hizo regresar a Amantaní. Pero un año después se marchó a Sicuani, donde unos parientes llevaban tiempo residiendo. Con unas pocas herramientas que pudo adquirir volvió a trabajar como artesano peletero. Sicuani es un núcleo económico importante, a mitad camino entre Cusco y Puno, y por donde pasa la carretera y la vía férrea. Esto le permitió establecer líneas de comercialización para su producción, aun cuando en Sicuani no existía esta actividad. Con la ayuda de un ingeniero del gobierno empezó a exponer su trabajo en Cusco, el centro turístico más importante de Perú. Toda su producción iba destinada a esa ciudad.

Poco a poco, y ante el ejemplo de Manuel, Sicuani se volvió un centro de producción artesanal de pieles. En parte los nuevos artesanos eran sicuaneños, pero también muchos eran amantaneños que, a partir de un sistema de redes iniciado por Manuel, se fueron desplazando a esa localidad. A principios de la década de 1980, cuando sus hijos fueron mayores y alguno de ellos se casó, decidió que era el momento de dejarles el taller y regresar definitivamente a Amantaní después de once años.

Manuel no ha vuelto a trabajar en la artesanía de pieles, sino que se ha dedicado a laborar sus tierras. Al tener a sus hijos bien establecidos en la emigración no ha tenido que repartirlas en herencia, por lo que la labor agropecuaria le ocupa todo su trabajo y le permite tener un buen nivel de vida. Aún cuando ya no participa en ninguna de las actividades que actualmente establecen las diferencias económicas en Amantaní, está considerado como un campesino acomodado. Esto le ha permitido asumir los cargos más importantes de la Isla: gobernador y alcalde.

b) Osvaldo Mamani

Osvaldo nació a finales de la década de 1960. Es el hijo mayor de una familia considerada "rica" en Amantani; su padre es uno de los lancharos más antiguos. A los catorce años marchó a Lima para aprender el oficio de peletero. Se instaló en casa de un tío materno y empezó a trabajar como aprendiz en su taller. Éste, que llevaba unos diez años en la emigración, también había aprendido el oficio bajo las órdenes de un paisano para luego establecer su propio negocio. Cuando Osvaldo viajó a Lima por primera vez su tío tenía bajo sus órdenes entre cuatro y cinco peones, todos amantaneños.

Osvaldo y los demás obreros trabajaban a destajo; por cada pieza el patrón les pagaba un tanto ya estipulado. Poco a poco, y con la ayuda de su padre, fue adquiriendo herramientas con vistas a establecer su propio negocio. Cuando llegó a tener los utensilios necesarios empezó a realizar labores de forma autónoma, en el mismo taller de su tío y a la vez que trabajaba para él.

Unos años después su hermano Bautista llegó a Lima, también con la intención de aprender el oficio. Osvaldo, descontento con su tío porque le ponía trabas cuando trabajaba para sí mismo, aprovechó la ocasión para trasladarse al taller de un hermano de su mujer, fallecida unos años antes; su puesto en casa del tío lo ocupó su hermano. Pero al poco tiempo, en 1993, regresó a Amantani con todas sus herramientas y maquinarias. Allí montó su propio taller en la casa paterna, primero, y luego, tras casarse en segundas nupcias, en la suya propia. Estableció relaciones con comerciantes juliaqueños, por lo que empezó a trabajar con piel de alpaca adulta. Desde entonces cada mes se desplaza a Juliaca para vender las artesanías realizadas, básicamente alfombras, y

adquirir los materiales que necesita para su trabajo: cuero, jabones, hilo,... Al tiempo su hermano Bautista, que ya había aprendido el oficio, también regresó para trabajar como obrero a su lado.

La labor de Osvaldo como peletero es irregular en Amantani; depende de la demanda de sus clientes, los comerciantes juliaqueños. Pero la combinación de la actividad artesanal y la campesina-parcelaria le permite equilibrar su economía doméstica. Sin embargo la escasez de trabajo hizo que Bautista volviese a emigrar a Lima para trabajar a lado de otro pariente. Ocasionalmente Osvaldo también viaja a la capital, cuando algún allegado tiene mucho trabajo y reclama sus servicios.

c) Amadeo Cari

Amadeo, hijo de un lancharo acomodado, nació a mediados de la década de 1970. Tras estudiar los dos primeros años de secundaria en Puno, privilegio reservado a pocos amantaneños, se trasladó a Juliaca, a casa de un tío materno que poseía un taller de artesanía de pieles. A la vez que estudiaba en el Colegio Politécnico, aprendió el oficio de peletero.

Acabado sus estudios de secundaria y el aprendizaje como artesano, unos amigos le reclamaron desde Lima. Allá se fue a trabajar en un taller de un patrón limeño como obrero. En pocos años estuvo en tres talleres diferentes; cambiaba según los sueldos que ofrecían. Los dos últimos pertenecían a amantaneños.

Con lo que conseguía ahorrar y con la ayuda de su padre fue adquiriendo parte de las herramientas y materia primas necesarias para independizarse. En 1994 regresó a Amantani para casarse y, por primera vez, empezó a trabajar por su cuenta. No obstante, la falta de ciertos instrumentos necesarios para su trabajo le hizo establecer una relación de *ayni* con un primo suyo, también peletero: éste le prestaba esa

maquinaria a cambio de trabajar como obrero en su taller.

Amadeo ha ido combinando esta labor en Amantaní con la emigración temporal a Lima, para trabajar como obrero en talleres de conocidos y allegados. De esta manera intenta reunir el dinero suficiente para adquirir la maquinaria que requiere para independizarse definitivamente.

Aprovechando que cada cierto tiempo se desplaza a Lima, Amadeo trabaja con piel de alpaca bebé. Aunque la materia prima es más cara, los precios que obtiene por su trabajo en la capital, donde la artesanía con piel de alpaca adulta no tiene salida, son mucho más favorables que en Juliaca o Sicuani.

Amadeo tiene la intención de establecerse definitivamente en Amantaní una vez tenga las herramientas necesarias para montar un taller plenamente autónomo.

d) Julián Quispe

Julián nació en 1969, en el seno de una familia de escasos recursos. A los quince años marchó a trabajar a Sicuani, al taller de un compadre de su padre, donde aprendió el oficio. Mientras fue aprendiz sus ganancias eran muy escasas: la manutención, en casa del patrón, y alguna propina ocasionalmente.

El tiempo pasaba, y aun cuando Julián consideraba que ya conocía suficientemente bien el oficio como para ser obrero, el patrón le seguía tratando como aprendiz. No obstante acató esta situación durante varios años, posiblemente por las obligaciones que conlleva las relaciones de compadrazgo y porque su padre tenía la intención de enviar también a otro hijo a Sicuani. Finalmente Julián regresó a Amantaní. Poco tiempo

después se marchó con un primo a Iberia¹¹², pero al no poder resistir el clima y el trabajo que conlleva la agricultura en la selva volvió de nuevo a la Isla. Durante un tiempo estuvo trabajando con su padre en la agricultura, hasta que un patrón peletero amantaneño se lo llevó de nuevo a Lima.

Tras el *shock* económico de 1990 y la reducción de la demanda de artesanías de pieles se quedó sin trabajo, y regresó a Amantani. Durante varios años estuvo combinando el trabajo en la *chacra* familiar con la emigración temporal como artesano peletero en Juliaca y como obrero de la construcción en diversas poblaciones del departamento de Puno. En 1995 su ex-patrón volvió a contratarle y regresó a Lima.

2.4. Nuevos elementos de diferenciación socioeconómica (II): el turismo. El “doble triángulo”.

La peletería es una actividad que se da especialmente entre amantaneños que ya han emigrado de manera absoluta. Sólo el futuro nos descubrirá si llegará a jugar un papel determinante en la conformación de la estructura socioeconómica de la Isla. Por el momento y desde principios de la década de 1980 el principal recurso que en Amantani establece la diferenciación campesina, es decir, el RE, es el turismo.

La monopolización de la mayor parte de los beneficios del turismo por parte por una minoría de la población genera conflictos en la sociedad amantaneña. Estos conflictos se materializan a tres niveles: el propiamente económico, el político-institucional y el religioso. Aunque no

¹¹²) A mediados de la década de 1980 varias familias amantaneñas emigraron a Iberia, una zona de selva fronteriza con Brasil y Bolivia, donde el Estado les cedió tierras para colonizar.

podemos hablar más que de mayorías y no de absolutos, se puede afirmar que quienes más provecho consiguen del turismo tienden a pertenecer o a haber pertenecido a la Iglesia Adventista del Séptimo Día y a controlar uno de las dos instituciones más importantes en Amantaní: la Gobernación. Por el contrario, aquellos que más se enfrentan a esa minoría privilegiada suelen ser católicos y ejercen cierto control sobre la Municipalidad.

2.4.1. Ricos, adventistas y gobernadores. El primer triángulo.

Ricos...

Quienes mayor provecho obtienen del turismo son quienes poseen los medios que permiten su explotación: las lanchas.

A finales de la década de 1960 aparecieron en Amantaní las primeras embarcaciones con motores de camión. Rápidamente dejaron relegadas a las barcas de vela para labores de pesca y de transporte a lugares cercanos como la península de Capachica o Taquile, mientras que ellas copaban el trayecto Amantaní-Puno.

La adquisición o construcción de una lancha era costosa, por lo que fue necesario la creación de sociedades en las que llegaban a participar hasta una cincuentena de amantaneños. Todos esperaban obtener dividendos de su inversión a través de la actividad del transporte, tal como se lograba con las barcas a vela. Sin embargo esto no fue así. Por una lado las lanchas tenían mucho más gastos, tales como el combustible, el mantenimiento del motor, mayores desperfectos del casco causados por el movimiento del motor o un mayor costo de amortización. Por otro, el número de socios por lancha entre los que repartir los beneficios era superior al existente por barca. Como los socios tenían la prerrogativa de viajar gratuitamente en su embarcación, el elevado

número de socios también supuso una reducción de los ingresos por transporte. Por último, el número de lanchas en funcionamiento fue cada vez mayor, y las ganancias fueron repartiéndose entre ellas.

Finalmente muchos fueron abandonando las asociaciones a medida que era necesario dar nuevas aportaciones económicas para cambiar el motor o el casco. Sólo quedaron aquellos amantaneños que, por una u otra razón, debían viajar a menudo a Puno, y los socios que desde el primer momento fueron los principales accionistas.

No todos los socios de lanchas lo son en igual de condiciones. Los amantaneños, en este sentido, distinguen claramente entre *patrones* o *lancheros* y *socios* propiamente dichos. Los *patrones* o *lancheros* son los que más aportan en la construcción y posteriores refacciones de la embarcación. Ello les permite asumir el papel de tripulación¹¹³.

Sobre el papel las únicas ventajas que todos los socios tienen son la de viajar gratuitamente en su propia lancha, como ya hemos señalado, y la de recibir su parte proporcional de las ganancias que la lancha consigue por el transporte de pasajeros y cargas, nulas o muy escasas. En la práctica el beneficio real que las lanchas proporcionan es el del turismo, beneficio que es monopolizado por los patrones. Ellos son los que hospedan en sus casas a aquellos turistas que transportan a la Isla, y esto les permite, además de una ganancia en metálico por la estancia y la manutención, venderles sus propias artesanías. Sólo cuando el número de visitantes sobrepasa su capacidad de hospedaje acaban por ceder algunos a los demás socios de la lancha. Pero esto sucede en pocas ocasiones, pues el turismo que llega a Amantaní es muy limitado.

¹¹³) En cada lancha la tripulación mínima es de dos personas: el capitán, que se encarga del timón, y el maquinista. Pero por lo general siempre son tres los lancheros que van como dotación en cada viaje.

El interés de los lancheros por el turismo siempre ha sido patente, pues veían que esta actividad tenía que ser la que les permitiese obtener mayor provecho de su calidad de transportistas. No es casual que la promoción turística de la Isla comenzase en 1978, año en el que los dos cargos de máxima autoridad, el de gobernador y el de alcalde, estaban copados por patrones de lanchas.

..., *adventistas*...

En secciones precedentes hemos visto como a medida que la renta de la tierra disminuía, los campesinos con más posibilidades económicas procuraron diversificar su economía e invirtieron en otras fuentes de ingresos. Ese interés de los campesinos más acomodados hacia actividades no-agrícolas vino paralelo a otro por inhibirse de ciertas obligaciones onerosas. Este fue el caso de las fiestas y de las relaciones de compadrazgo.

En las últimas décadas el sistema de fiestas en Amantaní ha entrado en crisis. Muchas han desaparecido, y las que quedan han perdido buena parte de su ornato. Entre otras causas que pueden explicar este fenómeno, una de incuestionable trascendencia ha sido el cambio en los intereses económicos de los campesinos *ricos*¹¹⁴, quienes tradicionalmente ostentaban, por voluntad propia o por presión social, los cargos de *alferado* y *mayorazgo*, encargados de costear buena parte de los gastos que ocasionaba la fiesta. Igualmente, el número de los lazos de compadrazgo que actualmente se establecen en Amantaní es muy inferior al de antaño, y las obligaciones ceremoniales que conllevaban se han reducido mucho hasta, en algunos casos, desaparecer.

¹¹⁴) Hablamos de campesinos *ricos* y *pobres* en cuanto son términos utilizados por los propios amantaneños.

Mientras se mantuvo vigente el sistema de hacienda el amantaneño vivía en un relativo aislamiento del mercado, al que ayudaba a sostener con su producción pero con el que sólo se relacionaba mediante la mediación del hacendado. En este contexto los colonos gastaban sus excedentes dentro de la comunidad en busca de renombre e influjo social, lo que lograban asumiendo fuertes costos ceremoniales. Pero con la desaparición de los fundos el amantaneño ha entrado en contacto directo con el mercado capitalista, y esto le ha permitido acceder a una amplia gama de posibilidades a la hora de invertir sus excedentes. Ahora los comuneros prefieren destinarlos a otros empleos más rentables en términos mercantiles, o simplemente a adquirir bienes de consumo que el mercado ofrece. Y para ello tienden a minimizar los gastos ceremoniales e inhibirse del sistema de fiestas.

Es en este contexto en el que hay que comprender el éxito que la Iglesia Adventista del Séptimo Día (IASD) ha tenido en Amantaní en las últimas décadas entre la población campesina más acomodada.

El campesino es un agente activo, que continuamente crea y prueba nuevas estrategias ante los cambios contextuales. Pero las prácticas económicas han de envolverse de una cobertura ideológica que las de consistencia y una validez ética, y para ello utiliza todos los discursos existentes y aceptados por la comunidad, o por parte de ésta. Es fácil comprender, por tanto, que el pragmatismo que propugna la doctrina de la IASD (abstinencia de alcohol y coca, de participar en las fiestas, etc.) fuese bien acogido por aquel amantaneño deseoso de eximirse de obligaciones ceremoniales en pos de una mayor rentabilidad de sus excedentes; la IASD le brinda un discurso acorde con sus objetivos.

De esta manera, a partir de la década de 1970 los campesinos *ricos* se mostraron mucho más receptivos que los demás al discurso proselitista adventista. Un ejemplo es el del número de lancheros que profesan esta religión.

En resumen, nuestras observaciones nos llevan a afirmar que la razón que mejor puede explicar el comportamiento religioso de un importante porcentaje de campesinos *ricos* es la de que la doctrina adventista, caracterizada por su marcado pragmatismo, permite rechazar todo fenómeno no rentable en términos mercantiles, e incentiva a invertir en otros de talante más capitalista.

... y gobernadores.

En 1965 Amantaní y Taquile se independizaron del distrito de Capachica al que hasta entonces pertenecían, y formaron el de Amantaní. Este proceso de *distritalización* arrinconó la forma de autoridad tradicional, el del *varayoc*, en favor de otras nuevas que asumieron casi todas sus funciones excepto las festivas. Poco después acabó por desaparecer. Su implicancia en el sistema de fiestas como promotor lo convertía en un cargo costoso, y ahora carecía de alguna compensación de tipo político. Los campesinos susceptibles de asumirlo, aquellos con una economía más desahogada, empezaron a mostrarse muy reticentes a ello, por las mismas razones que lo eran con el sistema de fiestas.

Desde la distritalización el cargo que los amantaneños consideran como el de mayor autoridad en la Isla es el de gobernador. Este cargo suele ser de duración anual, y sin duda es el más gravoso de todos los cargos políticos de Amantaní; no recibe ningún tipo de compensación económica, exceptuando cuando actúa como juez en algún conflicto, y

por contra los gastos que comporta son elevados¹¹⁵: tiene que viajar continuamente a Puno para presentar informes y resolver problemas en la Prefectura; conlleva gastos de tipo ceremonial, al tener que apoyar las fiestas e invitar a otras autoridades a coca o a comida cuando se presentan en su casa para tratar cualquier tema de interés; impide trabajar lo normal, con la consiguiente disminución en sus ingresos; etc.

Todo esto hace que el cargo de máxima autoridad de la Isla sólo puede ser asumido por campesinos *ricos*. De las veinticuatro personas que han asumido el cargo entre 1968 y 1995, diecisiete son lancheros, y desde 1975, todos, exceptuando uno que se dedicaba a la exportación de artesanías y otro que tenía muchas tierras.

No sólo su carácter oneroso hace que la Gobernación esté controlada eminentemente por patrones de lancha. El sistema de elección también promueve que el cargo sea fuertemente excluyente: el gobernador saliente escoge a tres candidatos que presenta a la comunidad reunida en asamblea. Ésta, a mano alzada, opta por uno de los tres. Posteriormente el gobernador saliente presenta la terna al prefecto del departamento de Puno, quien por lo general ratifica al designado por la asamblea. De esta manera, aunque teñido de cierto talante democrático, la terna es en la práctica escogida por el gobernador saliente, quien observa en su elección afinidades de grupo. Hay un claro deseo entre los lancheros por mantener en su poder este cargo, de tal manera que existe entre ellos un pacto más o menos explícito para ayudar económicamente al gobernador de turno.

Ahora bien: si como hemos visto anteriormente existe un interés por parte de los campesinos mejor situados para eximirse de todo gasto

¹¹⁵) Desde 1992, no obstante, el gobernador recibe una paga del gobierno central.

no rentable en términos mercantiles, ¿por qué no sólo acceden a asumir el costoso cargo de gobernador, sino que desean y procuran optar a él?

Un repaso de los Libros de Actas de la gobernación en busca de cuales han sido los objetivos de la gobernación nos puede ayudar a responder esta cuestión. Entre 1974 y 1995 la mayoría de los proyectos, realizados o no, en los que se embarcaron los distintos gobernadores se corresponden con objetivos de los campesinos *ricos* patrones de lanchas, tales como la reconstrucción y refacción de muelles o acciones encaminadas a promocionar el turismo. El interés por asumir el cargo de gobernador se debe al deseo de dirigir hacia sus propios intereses las posibles ayudas económicas, estatales o no, así como la fuerza de trabajo isleña en forma de *faenas comunales*. Además, como veremos más adelante, este cargo permite controlar la oposición de ciertos sectores de la comunidad al monopolio que los lancheros ejercen sobre el turismo.

Hasta ahora hemos visto que existe una relación entre amantaneños ricos y amantaneños que han asumido el cargo de gobernador; e igualmente entre amantaneños ricos y amantaneños adventistas. Para completar el triángulo "ricos-adventistas-gobernadores" falta señalar las tendencias religiosas de los gobernadores. En este sentido observamos que existe un alto grado de concordancia: si bien el número de gobernadores católicos es también considerable, entre 1986 y 1995 todos han sido adventistas.

2.4.2. Pobres, católicos y alcaldes. El segundo triángulo.

Pobres...

Hemos observado como los lancheros monopolizan el turismo y, en razón de sus intereses, copan el cargo de gobernador y son muy receptivos a las doctrinas adventistas. Pero este acaparamiento de los turistas no se

realiza sin conflicto. Aunque las relaciones personales pueden ser correctas, e incluso cordiales, a nivel de grupo es latente una pugna entre esos amantaneños y el resto de la población. Una pugna que no sólo se manifiesta en la problemática del turismo, pero que es en ella donde se materializa con mayor intensidad desde principios de la década de 1980. Cuando se pregunta si existen problemas entre los lancheros y los demás campesinos, las respuestas, invariablemente, van dirigidas a esta cuestión.

Pero para los lancheros es lógico que ellos sean los principales beneficiados por el nuevo recurso. A las críticas que reciben del resto de los isleños, los patrones responden que absorber el menguado turismo que llega es una compensación del servicio que prestan a la comunidad como transportistas, ya que este servicio no es rentable.

..., *católicos...*

La Iglesia Católica recoge, asume y canaliza el malestar de los excluidos de los beneficios del turismo. La Parroquia es la institución que con mayor insistencia se ha opuesto a los patrones de lanchas.

Al frente de la Parroquia se encuentra el sacerdote encargado de la Isla, y que reside en Puno. Sólo aparece por Amantaní cada dos o tres meses. El resto del tiempo su dirección está a manos de campesinos que se agrupan bajo el nombre de Animadores cristianos, y que se presentan como un auténtico contrapoder a las instituciones distritales, en especial a la gobernación.

En las últimas décadas la Iglesia católica de base, en Perú y en toda América Latina, se ha visto fuertemente influenciada por las directrices establecidas por el Concilio Vaticano II y por la Teología de la Liberación, lo que le ha hecho adoptar una posición de compromiso a

favor de los más desvalidos. Es en esta línea en la que se mueve la Iglesia en Amantaní. Frente al avance del protestantismo, al que acusa de apartarse de los problemas sociales, el catolicismo propone un discurso de talante igualitarista y comunalista que pretende evidenciar las diferencias socioeconómicas existentes y oponerse a ellas. En la década de 1970 la Parroquia empezó a promover cierta movilización de tipo político, cada vez con menos reparos y disimulos. A mediados de 1980 su interés se centró en afiliar el distrito a la Federación Departamental de Campesinos de Puno, de talante marxista.

Poco tiempo después la Parroquia dio un paso más en su incursión en la política distrital, cuando en las elecciones municipales de 1989 no sólo apoyó una candidatura sino que prácticamente la formó. Esta candidatura sería a la postre la vencedora, como también lo fue la que apoyaron en las elecciones de 1993.

... y alcaldes.

El segundo cargo de autoridad en importancia es el de alcalde, que al igual que el de gobernador surgió con la formación del Distrito. Ambas instituciones no presentan un límite definido en sus atribuciones, por lo que en ocasiones se solapan y se genera conflictos.

Desde 1980 el alcalde es elegido mediante elección en urnas, tiene una duración de tres años y percibe una remuneración del Estado. Además la Municipalidad recibe también un presupuesto del Gobierno y genera ingresos propios, básicamente mediante las bodas, que en Amantaní se suelen hacer por lo civil. Esta remuneración lo convierte en un cargo no sólo no costoso, sino apetecible económicamente. Esto, y que su elección sea abierta y democrática, ha provocado que ninguna candidatura encabezada por lancheros haya tenido éxito desde el fin del

régimen militar de Morales Bermúdez.

La diferencia en los intereses de los grupos e individuos que asumen los cargos de alcalde y gobernador ha provocado un conflicto entre ambos poderes que se ha intensificado en los últimos años hasta alcanzar niveles personales. Por un lado, la Municipalidad pretende romper el monopolio turístico de los lancheros y organizar el reparto de los turistas. Por el otro, la Gobernación desea cierto control sobre el presupuesto que la Municipalidad recibe del Estado.

En los siguientes capítulos estudiaremos con detenimiento esta estructura de “doble triángulo”.

El desigual acceso a un recurso comunal.
Conflictos por el control del turismo.

3.1. El surgimiento del turismo en Amantani

Al menos desde principios del siglo XX Amantani era considerado por la élite puneña un lugar exótico que, de tanto en tanto, valía la pena visitar. Entre esta sociedad era un acontecimiento el viaje anual por esta Isla y la vecina Taquile en el lujoso vapor *Ollanta*¹¹⁶.

Sin embargo, no fue hasta 1978 cuando las autoridades amantaneñas decidieron desarrollar el turismo, ante el éxito que estaba teniendo en la vecina isla de Taquile. Desde mediados de la década en Taquile se había promocionado esta industria y establecido su regulación en forma cooperativa. Aunque con diferencias, toda la comunidad se beneficiaba de ella, ya fuese transportando turistas, hospedándoles o con

¹¹⁶) «El 23 de enero de 1934 se realiza el tradicional paseo en vapor a las islas de Taquile y Amantani, donde la sociedad de Puno disfrutaba de atractivo y alegría día de Carnaval». Periódico *Los Andes*. Puno, 23 de enero de 1993.

la venta de artesanías¹¹⁷. Anastasio Pacompía y Ambrosio Mamani, a la sazón gobernador y alcalde respectivamente de Amantaní y copropietarios de sendas lanchas a motor, comenzaron a hacer gestiones pertinentes ante las autoridades puneñas.

Al año siguiente las autoridades gubernamentales reconocieron la Isla como zona de interés turístico, y ese mismo mes de marzo se inauguró formalmente la Industria de Turismo de Amantaní¹¹⁸.

Los amantaneños tenían el convencimiento de que el turismo llegaría a raudales y que beneficiaría a todos. Ante esta esperada avalancha, empezaron a realizar una serie de acciones destinadas a asegurar y explotar el nuevo recurso.

La mayoría de los isleños habilitaron en sus viviendas una habitación para hospedar a los turistas, pues la lejanía de Puno obliga a los visitantes a pasar al menos una noche en Amantaní. La Municipalidad, encargada de dar las licencias de hospedaje, dictaminó unas normas mínimas de limpieza y confortabilidad que estas habitaciones debían cumplir, y estableció precios fijos a cobrar a los turistas por la manutención (comida y cama).

Con un apoyo económico de la institución gubernamental CORPUNO, en agosto de 1979 se inició la construcción de un Salón Artesanal¹¹⁹, donde cada familia podría poner a la venta sus artesanías: tejidos, trabajos en piedra, cestería, etc.

«Yo he sido autoridad como presidente del Salón Artesanal, en el

¹¹⁷) Healy/Zorn (1983a/1983b), Zorn (1983), Tapia Bueno (1983), Matos Mar (1986/1991).

¹¹⁸) Libro de Actas de la Gobernación del Distrito de Amantaní. 11 de marzo de 1979.

¹¹⁹) Libro de Actas del Comité de Defensa Civil del Distrito de Amantaní. 31 de agosto de 1979.

cual mis inicios de labor era la construcción del Salón, que hoy se encuentra en funcionamiento. En el año 1979 he iniciado la obra con el apoyo de CORPUNO, donde el general Monzón nos ha apoyado económicamente en cuanto al material. Yo estuve asesorando, administrando, como presidente, conjuntamente con las autoridades del Distrito. Apoyado por todas las comunidades de Amantani se ha levantado la infraestructura, el local, donde funciona hoy el Salón Artesanal» (Salvador Mamani, gr. 2bis.91)

Dentro de la política iniciada por el gobierno militar dirigida a promocionar el turismo, entre 1979 y 1980 los amantaneños llevaron y expusieron sus artesanías en diferentes lugares del país con la finalidad de dar a conocer la Isla. Para cubrir los gastos que esto comportaba se establecieron cuotas a pagar por todos los isleños.

«Salí con la exhibición del Salón Artesanal a las ferias donde exponían los artesanos del Departamento de Puno, como Arequipa, como Cusco. He salido a la ciudad de Lima, a la feria de Molina, de la mujer campesina, donde estuve exponiendo la artesanía cinco días» (Salvador Mamani, gr. 2bis.91)

Después de siglos de abandono y destrucción debido a las tareas agrícolas, surgió el interés por recuperar las ruinas precolombinas existentes, como una piedra tallada que se encuentra en la orilla y que es denominada *Incatiana*¹²⁰, y especialmente los dos templos que coronan los cerros más altos de la Isla¹²¹. Hasta entonces esos cerros y sus templos eran conocidos como Coanos Acclicancha y Llaquistitis Papa. Pero en 1979, y por iniciativa de un funcionario del Ministerio de Comercio y Turismo, se cambiaron sus nombres por los de Pachamama y Pachatata, más fáciles de recordar y atractivos por sus reminiscencias religiosas¹²². El cambio fue rápidamente aceptado por la comunidad, y actualmente todos

¹²⁰) En quechua, el asiento del Inca.

¹²¹) Amantani presenta diversos restos arqueológicos prehispánicos, como por ejemplo dos templos pareados, posiblemente Pucará o Tiahuanaco, y diversas formas de enterramientos (Mújica, 1978; Niles, 1987). Toda la Isla, de orografía muy pronunciada, descansa sobre andenes mayoritariamente de origen incaico, y que actualmente están en uso (Smith et al., 1985).

¹²²) Libro de Actas de la Gobernación. Marzo de 1979.

denominan a los cerros con estos nuevos apelativos.

Las autoridades convinieron en la necesidad de promocionar la fiesta de San Sebastián, que se celebra el primer o segundo jueves del año. Como en esa fiesta todas las comunidades suben a los templos antes citados, se decidió también cambiarla de nombre por el de Pachamama-Pachatata. En esa época también se empezó a hablar de establecer una fiesta nueva, la Feria Artesanal, que tendría lugar en el mes de julio o agosto, cuando más turismo europeo llega a Perú. Esta Feria no llegaría a realizarse hasta casi quince años después¹²³. También se plantearon otras ideas que nunca llegaron a cuajarse, como la posibilidad de establecer un restaurante con vistas al Lago o vestir con los trajes tradicionales.

Un tiempo después se instituyeron dos nuevos cargos de carácter anual en cada una de las parcialidades o comunidades en que se divide Amantani¹²⁴, el de *presidente de comunidad* y el de *Centro Materno-Infantil*, cuya finalidad original era dirigir y organizar las nuevas actividades que debía conllevar el turismo. El primero estaba encargado de vigilar el estado de las infraestructuras (limpieza de las habitaciones, arreglos de los caminos, etc.) y del cuidado y habilitación de los elementos de interés turístico (restos arqueológicos, paisajes, etc.).

El cargo de Centro Materno-Infantil, asumido por mujeres, se dedicaba a recoger las artesanías que cada familia de su parcialidad producía, exponerlas en el Salón Artesanal y, si se vendían, dar el dinero a la familia propietaria de esa artesanía, excepto un porcentaje destinado

¹²³) Libro de Actas de la Gobernación. Marzo de 1979.

¹²⁴) En 1979 eran cuatro las parcialidades en que se dividía la isla. Actualmente son ocho, tras diferentes escisiones y particiones. Aunque oficialmente son consideradas parcialidades, los amantaneños se suelen referir a ellas como comunidades.

al mantenimiento del local. Igualmente los Centros Materno-Infantiles de cada parcialidad se responsabilizaban, por turnos, del cuidado y de la venta en el Salón. El trabajo de los Centros Materno-Infantiles estaba coordinado por otro nuevo cargo creado para tal fin: el de presidente del Salón Artesanal¹²⁵.

Pero a principios de la década de 1980, las esperanzas colocadas en el turismo por todos los amantaneños como la mejor solución para sus problemas económicos fueron desapareciendo. Dos razones explican esta desilusión. Por un lado, la escasez del turismo con relación a las expectativas depositadas en este nuevo recurso. Por el otro, su monopolio por parte de una minoría de amantaneños.

Hasta ese momento, todos los amantaneños habían participado activamente en las acciones destinadas a promocionar el turismo en la Isla. A partir de entonces ya no fue así.

«Ese año el general Monzón nos apoyó en el Salón Artesanal. Él colaboró con todo el material: nos apoyaron con calaminas, ventanas, puertas,.... Yo entonces hice trabajar [a los amantaneños] con piedra, duro, para construir el Salón Artesanal. El trabajo lo puso la comunidad. En aquel año la gente colaboraba, quería trabajar. Pero ahora ya no quiere» (Ambrosio Mamani, HV-2)

Por el contrario, empezaron a generarse conflictos y críticas contra

¹²⁵) Con el tiempo, estos cargos han ido asumiendo nuevas funciones. Así, actualmente los Centros Materno-Infantiles se cuidan de distribuir en sus comunidades los alimentos que dona la institución católica Cáritas. Los presidentes de Comunidad han asumido tareas que antes correspondían al *varayoc*, cargo que desapareció en 1977: dirección de trabajos comunales (generalmente Cáritas retribuye estos trabajos con los alimentos que después son repartidos por los Centros Materno-Infantiles), preparación de fiestas, etc.. En ocasiones sus tareas se solapan con las del teniente-gobernador, cargo oficialmente reconocido por el gobierno, que actúa de ayudante del gobernador del Distrito en cada parcialidad. Mientras que el teniente-gobernador tiene la prerrogativa de ordenar a su comunidad determinadas actividades, que generalmente le han sido encomendadas por instancias más elevadas,...

«...el papel del presidente [de Comunidad] es el de representar. No puede decidir nada él mismo: decide la reunión de comuneros, formada por un representante de cada familia» (Alfredo V. Cari, ent.VII-90)

Ambos cargos son elegidos por cada parcialidad en asamblea.

los lancheros.

3.2. El turismo en la *macroeconomía* amantaneña

El turismo se ha convertido en el Recurso Estructurador de Amantaní durante las décadas de 1980 y 1990. Sin embargo, este importante papel en la estructura socioeconómica no se corresponde con su magnitud como fuente de ingresos en la economía general de la Isla. Tanto los datos más objetivos a los que podemos acceder como la percepción de los amantaneños así lo reflejan.

3.2.1. Un acercamiento subjetivo: el turismo como recurso escaso

Como ya explicamos en el segundo capítulo, a finales de la década de 1970 la mayor parte de los isleños acondicionaron algunas habitaciones de sus hogares para recibir turistas, tal como exigía FOPTUR, la oficina estatal de turismo, y a semejanza de como lo habían hecho sus vecinos taquileños, que desde el primer momento se habían convertido en su modelo a seguir. Sin embargo, desde que se empezó a promocionar el turismo, los visitantes que Amantaní ha sido capaz de atraer han sido siempre muy escasos con relación a las esperanzas que la población había puesto en el nuevo recurso¹²⁶.

Aunque entre 1980 y 1989 hubo un incremento constante, en ningún momento se alcanzaron valores remarcables: para final de la década, y en los meses de temporada alta (julio y agosto), llegaban una media diaria de quince a veinte viajeros, que mayoritariamente no pasaban más de una noche en la Isla; el turismo era mucho menor o prácticamente anecdótico en los demás meses del año¹²⁷. A principios de

¹²⁶) Diversos autores ya han evidenciado que en los países subdesarrollados suele darse un fuerte desfase entre la esperanzas colocadas en el desarrollo de la industria turística y sus consecuencias reales (Nash, 1981, 1996; Lea, 1988).

¹²⁷) La mayor parte de los turistas que visitan Amantaní provienen de países occidentales

la década de 1990, ante el incremento de las acciones de las guerrillas y las alarmantes noticias que llegaban a los países occidentales sobre la epidemia del cólera que asoló el país, el turismo prácticamente desapareció del Perú y de Amantani.

A partir de 1993, tras la desarticulación un año antes de las cúpulas organizativas de Sendero Luminoso¹²⁸ y el MRTA¹²⁹, el turismo extranjero volvió a incrementarse hasta alcanzar cotas desconocidas incluso en 1980: a mediados de la década, y en los meses de julio y agosto, no era extraño los días en que una o dos lanchas se habían de dedicar exclusivamente al transporte de turistas. Esto se traduce hasta en cuarenta visitantes diarios. Pero estas cifras seguían sin cubrir las expectativas iniciales de los isleños.

Como el concepto "escasez" es un concepto relativo y como estas expectativas se habían planteado ante el ejemplo taquileño, estudiaremos los factores que explican la escasez del turismo en Amantani comparándolo con el de Taquile, tal como hacen los mismos amantaneños.

Un primer factor es el demográfico. Taquile es más pequeña que Amantani, y su población también es menor. A principios de la década de 1970 Taquile tenía una población censada de 696 habitantes, mientras que la de Amantani era de 2.605 (ONEC, 1972). Una década después la población era de 1.050 (Tapia Bueno, 1983) y 3.048¹³⁰ respectivamente. Y

(Europa, Norteamérica e Israel), donde tradicionalmente las vacaciones se toman en los meses de julio y agosto. Enero y febrero también son meses de temporada alta; entonces el turismo es especialmente sudamericano.

¹²⁸) Oficialmente, Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso.

¹²⁹) Movimiento Revolucionario Tupac Amaru.

¹³⁰) Censo realizado por la Gobernación del distrito de Amantani.

en 1993, de aproximadamente 1.300 y 3.888¹³¹. Desde que Amantaní inició la promoción del turismo, por lo tanto, la relación poblacional de ambas islas es de uno a tres. Esto supone que el volumen de turismo en Amantaní debería ser el triple que el atraído por Taquile para alcanzar la misma relación *turistas-población*. En otras palabras: el turismo “cunde” más en Taquile.

El otro factor es la competencia de Taquile por el recurso “turismo”. Ambas islas atraen al mismo tipo de turista, ya que su oferta es semejante: ofrecen un turismo étnico¹³² o alternativo¹³³ para un viajero que desee o no le importe pasar al menos una noche en casa de alguno de sus pobladores, y las visitas toman forma de “escapada” desde la ciudad de Puno, enclave de paso para los toures que relacionan Cusco, Arequipa y La Paz, y donde no suelen detenerse más de dos días. Por lo general se trata de un turismo joven que va por libre, no en viajes organizados en los que cierto grado de comodidad (habitaciones y baños individuales y completos, electricidad,...) es una exigencia y el tiempo suele ser un bien limitado y no alcanza para excursiones optativas tan largas.

Esta competencia está desequilibrada en detrimento de Amantaní. Esto se explica por dos razones. Una es la mayor cercanía de Taquile a la

¹³¹) Censo Nacional de 1993.

¹³²) «In ethnic tourism, the native is not simply there to serve the needs of the tourist; he is himself on show, a living spectacle to be scrutinized, photographed, tape recorded, and interacted with in some particular ways» (Berghe/Keyes, 1984).

¹³³) El *turismo alternativo* pretende ser una forma de viajar que huye del turismo de masas y de las infraestructuras que genera, y desarrolla un discurso elitista que valora uno u otro aspecto del viaje: el esfuerzo físico, la escasez de dinero, el contacto con la población autóctona, etc. (Cazes, 1989; Cohen, 1989; Butler, 1992; Pearce, 1992; Smith/Eadington, 1992).

Amantaní, por eso, no forma parte de ningún circuito de turismo étnico o alternativo. La visita a la Isla tal vez tendría que ser considerada una “excursión” étnica o alternativa, como extensión de un viaje más largo que no necesariamente tiene estas características.

ciudad de Puno. El viaje en lancha desde Puno a Amantaní tiene una duración entre cuatro y cuatro horas y media, dependiendo de la carga que lleve la lancha, su antigüedad y conservación, y el estado del Lago. En cambio, el viaje a Taquile dura una hora menos. Esta mayor cercanía de Taquile y que se encuentre en la entrada de la calmada bahía de Puno, además permite que pueda ser visitada en un día, sin tener que hacer noche en la Isla. En cambio esto se hace más difícil en el caso amantaneño, tanto por la distancia (un viaje de ida y vuelta dura ocho o nueve horas, prácticamente todo el día), como porque se encuentra en pleno Lago Grande, donde los vientos vespertinos son fuertes y dificultan la navegación.

El segundo elemento que explica el éxito taquileño es una campaña propagandística exitosa, que ha permitido que Taquile sea conocida internacionalmente. Esta campaña ha estado basada en la conjunción de diversos factores. El haber iniciado el desarrollo del turismo con antelación a Amantaní y, por tanto sin competencia, es uno a tener en cuenta. Esto ha permitido a Taquile establecerse en ámbitos que Amantaní ha encontrado copados, tales como las guías de viaje. En esta promoción no fue ajena una antropóloga extranjera, que ayudó a los taquileños a buscar los canales de propaganda adecuados. Otro elemento importante ha sido los tejidos taquileños, de gran calidad, que se han convertido en su estandarte¹³⁴.

Pero posiblemente el más importante haya sido el interés de todos los taquileños en promocionar el turismo. A diferencia de lo que sucede en Amantaní, en Taquile la industria turística funciona como una

¹³⁴) Vidas (1995, 1996) asegura que el turismo ha permitido la revitalización de la artesanía taquileña y, por ende, la revalorización de la identidad cultural.

cooperativa de la que toda la población se beneficia (Zorn, 1983; Matos Mar, 1991), aunque no en el mismo grado (Matos Mar, 1986)¹³⁵. Esto les anima a realizar conjuntamente actividades en pos de mantener o incrementar ese turismo. Una de ellas es vestir su ropa tradicional siempre que viajan a Puno, que al ser muy característica despierta rápidamente la atención de los turistas que se pasean por la ciudad¹³⁶.

«Para el 95 los taquileños van a ir a Washington, tocando música. Están ensayando las músicas. Ya están aptos para ir, ya están preparados. Pero acá [en Amantani] poco salimos. Ellos manejan ropas típicas, no como acá» (Toribio Juli, gr. 3.93-2)

Sin embargo la mayoría de los amantaneños, agotada la esperanza colocada en el nuevo recurso una vez que observaron que no iba a cubrir sus expectativas, dejaron de mostrar interés alguno por participar en actividades de este tipo; por el contrario empezaron a oponerse a propuestas lanzadas en este sentido por algunos de sus vecinos, en la seguridad de que los únicos beneficiados de un posible incremento del turismo en la Isla serían los lancheros¹³⁷.

¹³⁵) A tal efecto la comunidad se organiza en Comités para el Desarrollo Turístico, que se encargan de controlar todos los aspectos de la industria: transporte, alojamiento y venta de artesanías (Zorn, 1983).

¹³⁶) El *chullo* taquileño es muy característico, y permite rápidamente conocer el origen de quien lo usa.

¹³⁷) La notoriedad de Taquile sobrepasa en mucho a la de Amantani, tanto dentro como fuera del Perú. Las guías para turistas y revistas de viajes pueden ser una fuente de verificación válida. En cuanto a publicaciones no peruanas, el siguiente cuadro confirma la anterior aseveración:

| Publicación | Amantani | Taquile |
|--|-----------------|----------------|
| S.A. La Guía del Trotamundos: Perú (1997/98) | 1/2 página | 2 páginas |
| AA.VV. South America: A Lonely Planet Shoestring Guide (1997) | 16 líneas | 12 líneas |
| MURPHY, A. Peru: Handbook (1997) | 1/2 página | 1 página |
| S.A. Perú, Bolivia (1996) | 0 líneas | 6 líneas |
| RACHOWIECKI, R. Peru: A Lonely Planet travel survival kit (1996) | 3/4 página | 2 páginas |

Hay que tener en cuenta que se trata de publicaciones dirigidas a viajeros jóvenes o de mediana edad, de las características de los que visitan Amantani y que ya hemos explicado anteriormente; Taquile, al poder ser visitada sin necesidad de pernóctar en la

Se da, por tanto, una paradoja: el éxito de Taquile, que animó a los amantaneños a promocionar el turismo, supone el fracaso de Amantaní.

En respuesta a su exitosa competencia, los amantaneños no han podido hacer otra cosa que responder mediante discursos desvalorizadores de Taquile y de su turismo. A todo caso, como veremos más adelante, lo que genera malestar y conflicto en la sociedad amantaneña no es tanto que el turismo sea un bien escaso como que un pequeño grupo lo monopolice en su beneficio.

3.2.2. Un acercamiento objetivo: el espacio del turismo en una economía diversificada

La economía amantaneña, como la de la población andina en general, se caracteriza por su heterogeneidad. Tal heterogeneidad se da a dos niveles. Uno es la diversidad de actividades retributivas en las que su población interviene: son agricultores y ganaderos minifundistas, jornaleros y otros oficios en la emigración temporal, artesanos, pescadores, pequeños comerciantes, cargos públicos retribuidos, etc. El otro es la dispar naturaleza de estas actividades: concurren en dos mercados de bienes, el de trueque y el capitalista, y participan tanto en actividades laborales asalariadas como en otras destinadas a producir

Isla, también absorbe un turismo menos "aventurero". No obstante, se observa un creciente interés por Amantaní. Así por ejemplo, *La Guía del Trotamundos*, bien conocida por el turista con recursos económicos limitados, empleaba tres páginas a hablar de Taquile y sólo cinco líneas a Amantaní en su edición de 1990. Posiblemente esto se deba a su carácter de "territorio aún virgen" en comparación con la isla vecina, carácter que tan atractivo se muestra al turista étnico que gusta huir de sus iguales (Smith, 1989; Graburn, 1989).

No sucede así con las publicaciones peruanas, que muestran un casi absoluto desconocimiento de Amantaní y un notable interés por Taquile. Valgan como ejemplo la revista *Rumbos*, que toma a Taquile como tema central de un artículo sobre el lago Titicaca (S.A., 1997) y sólo cita de paso a Amantaní, y el libro *Practi-Guía Perú* (Franco Cortés, 1997), que dedica un capítulo entero a la primera y sólo tres líneas a la segunda. Con esta desigual publicidad, no es extraño que los peruanos que han oído hablar de Amantaní, que no son muchos, tengan la seguridad de que es más pequeña que la reputada Taquile.

para el autoconsumo y para el trueque¹³⁸. La participación en diversas actividades laborables de naturaleza distinta permite al isleño equilibrar su economía doméstica, a la vez que diversifica los riesgos en caso de que alguna de esas actividades o sectores entre en crisis (Sánchez, 1987; Gonzales de Olarte, 1994)¹³⁹.

Esta heterogeneidad imposibilita cuantificar el papel que en cada economía doméstica y en la economía general de la Isla juega una determinada actividad económica, como es el caso del turismo. Por un lado, un grupo doméstico no participa siempre en todas las actividades a las que puede acceder: un año puede decidir emigrar temporalmente, otro no; durante un tiempo puede asumir un cargo político que conlleve emolumentos; etc.

Pero es especialmente la segunda característica, la referente a la distinta naturaleza de las actividades, la que impide hacer cálculos y valorizaciones en cifras, ya que muchas de estas actividades no son cuantificables o no pueden reducirse a la misma unidad de cuantificación. ¿Cómo valorar con el mismo sistema de unidades la producción dirigida al autoconsumo y la mercancía adquirida en el mercado capitalista?¹⁴⁰.

¹³⁸) La bibliografía que pone en evidencia esta heterogeneidad del campesinado andino, tanto en sus actividades como en los mercados en los que participa, es muy amplia. Entre otros, valga señalar los trabajos de Handelman (1975), Maletta (1978), Figueroa (1981), Skar (1984), Golte (1987), Gonzales de Olarte (1987; 1994), Kervin (1988), Harris (1995) o Larson (1995).

¹³⁹) Quintín (1990), Vincent (1992) y Nungent (1996) ejemplifican esta estrategia con casos concretos (el *shock* económico de 1990 y la crisis de la década de 1970 y 1980) en los que la sociedad rural, cada vez más integrada en el mercado capitalista, buscó refugio en formas económicas comunales y domésticas de subsistencia. A un nivel más teórico, véase también Martínez-Veiga (1990).

¹⁴⁰) Blum (1995) plantea, para poder comparar cuantitativamente la producción agrícola destinada al autoconsumo y al trueque con la dirigida al mercado, la utilización de la caloría como unidad de cálculo. El autor obvia que el campesino no tiene en cuenta exclusivamente el valor energético al producir. Un producto puede ser interesante para el campesino porque tiene una buena salida en el mercado, aún cuando su valor energético sea escaso. E igualmente, puede estar interesado en producir para el autoconsumo determinados alimentos por su papel socioeconómico, más que por su

Por lo tanto, para hacernos una idea de cual es el rol que juega el turismo en la economía amantaneña, será necesario hacer un acercamiento cualitativo e histórico a las diferentes fuentes de ingresos que se dan en la Isla.

a) Agricultura

En el capítulo anterior ya hemos explicado como en la última mitad del siglo XX la agricultura, que hasta entonces era la principal fuente de ingresos para la mayoría de los grupos domésticos, ha ido perdiendo importancia en favor de otros nuevos, y como esto se ha debido, principalmente, a una disminución de la producción en términos relativos, debido al crecimiento demográfico, y absolutos, debido al mal manejo del recurso y su consiguiente degradación ecológica. Actualmente Amantaní depende del mercado exterior de trueque y del capitalista de bienes para cubrir sus necesidades alimenticias.

Pero aun cuando a la mayoría de la población su cosecha sólo le abastece unos cuantos meses, en algunos casos produce excedentes; la importancia de la agricultura varía en cada economía doméstica dependiendo de las tierras que se posee. Estas familias venden parte de su producción a Puno o lo destinan para pagar el jornal de la mano de obra autóctona que utilizan en las fases de cosecha y preparación de la tierra para la siembra. En ocasiones también establecen relaciones de medianería con vecinos, familiares y allegados.

No obstante la disminución de la importancia de la producción agrícola en la economía isleña y en la mayoría de las economías domésticas, los amantaneños se siguen definiendo como campesinos¹⁴¹.

valor energético o nutritivo (Contreras, 1993; Harris, 1994). Para el caso amantaneño, esto lo hemos estudiado en Gascón (1998a).

¹⁴¹) Un caso ejemplificador es el del siguiente amantaneño, que al referirse a su propia experiencia en el servicio militar, después de pasar toda su juventud en Arequipa

Esto se puede explicar por el mantenimiento de un lenguaje proveniente de la reforma agraria velasquista, que hizo desaparecer el término "indio" y revalorizó el de "campesino". Pero sobretodo por el importante papel que la tierra juega en la cosmovisión centroandina, fuera de su valor estrictamente económico, y porque su posesión o su usufructo está estrechamente relacionada a la adscripción a la comunidad: un campesino es comunero en cuanto que tiene tierras; un comunero es campesino en cuanto que es miembro de la comunidad¹⁴².

b) Ganadería y animales de granja

El ganado amantaneño es ovino y vacuno. La oveja es de baja calidad: es un animal pequeño, de lana débil y corta. La mayoría de los grupos domésticos poseen entre tres y ocho cabezas, si bien no existe ningún límite fijado y algunos sobrepasan la treintena; estos últimos dedican mucho tiempo a su ganado. Por el contrario, no son muchas las familias que poseen vacas, y nunca en un número superior a dos o tres¹⁴³.

estudiando y sirviendo de mozo en casa de un guardia civil y posteriormente trabajando en la construcción, establece una clara distinción entre los militares de carrera, de origen costeño, y la tropa, de origen serrano, en términos de *blanco* o *criollo* y *campesino*.

«En el cuartel es triste. Los soldados son puro serrano. Pero cuando uno es blanco, mestizo, rápido hacen sargento, cabo. Un campesino nunca puede ascender así. (...) Todo criollo es siempre el héroe. Pero los campesinos nunca son héroes, a pesar de que han muerto. Usted puede ver el monumento a Miguel Grau y otros héroes como Francisco Bolognesi. (...) Se les rinde homenaje, monumentos,... Pero a un campesino, nunca. Acá, en tiempo de haciendas, se han fusilado, han muerto. (...) También muchos campesinos amigos míos del servicio militar murieron. Pero ningún campesino se está recordando, nunca se hace homenaje a un campesino»
(Juan Mamani, HV-3)

¹⁴²⁾ Este vínculo del hombre andino con la tierra fue remarcado en su día por la literatura indigenista (Valcárcel, 1972; Castro Pozo, 1973; Uriel García, 1973) y mariáteguista (Mariátegui, 1987), y ha sido recogido por la antropología actual (Arguedas, 1976; Condori/Gow, 1982; Mamani, 1988; Claverías, 1990).

¹⁴³⁾ Datos extraídos de una encuesta realizada en 1994 a toda la población de la parcialidad de Incatiana, y que se considera representativa de la Isla. Muestra: 45 unidades familiares.



La razón de que todas las familias tengan algo de ganado se explica por las diversas funciones que cumple en la economía campesina andina. Ríos Ocsa (1992) destaca cinco: a) ahorro y capitalización (es la forma de ahorro campesino); b) capital fácilmente utilizable en caso de emergencia (enfermedad, entierros, juicios, estudios,...); c) capital utilizable para afrontar gastos fuertes de inversión (construcción de casas, compra de terrenos,...); d) fondo de seguro para afrontar las adversidades en la agricultura (minimiza los riesgos climáticos); e) es un activo que no se devalúa ante la inflación. A ellas también hay que añadir la producción de abono animal para la actividad agrícola (Kervin, 1988), de lana destinada a la elaboración de artesanías y de parte del vestuario campesino, de leche con la que se fabrica queso destinado al autoconsumo o al trueque, y su uso ceremonial: los ritos de paso más importantes (bautizo y matrimonio), y otras ocasiones remarcadas en el caso de las familias más pudientes, siempre van acompañados del sacrificio de ovejas (Gascón, 1996b; 1998a).

En resumidas cuentas: la mayor parte de la producción cárnica ganadera va destinada al mercado de Puno; parte de la producción lanar también se dirige al mercado capitalista de bienes en forma de artesanías o es para el autoconsumo; y el abono y la leche se dedican al autoconsumo y al trueque dentro de la comunidad.

Los isleños también crían animales de granja. Prácticamente todos los grupos domésticos tienen *cuyes* y gallinas, y un porcentaje importante, cerdos. Parte de la producción de *cuyes* y de huevos es para el autoconsumo (para la mayoría de familias éstas son las únicas fuentes regulares de proteínas animales), y parte se destina al mercado capitalista de bienes: los *cuyes* se llevan a Puno¹⁴⁴ y los huevos se venden a los propietarios de las tiendas de abarrotes o a familias que acogen turistas, a los que suelen ofrecer este producto. La carne de cerdo también se lleva a Puno.

c) Producción forestal

El especial microclima que genera el Titicaca favorece el cultivo silvícola en su área colindante, especialmente en las islas. Sin embargo en el resto del Altiplano, a más de 3.500 metros de altura, la madera es difícil de producir y es un bien escaso. Esto provoca una fuerte demanda de madera que estimula a los amantaneños a fomentar la producción de eucalipto.

A instancia de los amantaneños, cada cierto tiempo viene de Capachica un maestro carpintero que, pertrechado de una sierra mecánica, se dedica a cortar los eucaliptos y a hacer tablones con ellos. Estos tablones se venden en el mercado de Puno, o se destinan a los de trueque de llave, Coata o Taraco. En ocasiones campesinos de otros lugares llegan a Amantaní para hacer el intercambio por productos agrícolas o manufacturados (ollas, ropa, etc.).

La madera también se destina al autoconsumo, en la construcción o refacción de los techados y suelos. Hasta hace unas décadas las casas

¹⁴⁴) A mediados de la década de 1990, los amantaneños vendían sus *cuyes* en Puno a algo más de un dólar estadounidense la pieza.

eran de un sólo piso; a medida que el cultivo de eucalipto se generalizó fue posible la construcción de un segundo¹⁴⁵. Este segundo piso, coronado con tejado de dos aguas, tiene una función de prestigio,

«Los de [la parcialidad] de Lampayuni se creen más ricos que los demás, porque nadie de ahí labra piedra, y porque fue donde empezaron a haber casas de dos pisos» (Juan Mamani, ent. IX-91)

pero a la vez también permite ahorrar espacio, que se puede destinar a la agricultura, y calamina, el material de zinc con el que actualmente se construyen los techos y que ha sustituido a la totora y a la paja.

Una encuesta realizada en la parcialidad de Incatiana, descubrió que la práctica totalidad de las unidades domésticas cultivaban eucalipto. Más de la mitad afirmaban destinarlo tanto al autoconsumo como a la venta o al trueque, una cuarta parte sólo al trueque o a la venta y una quinta parte exclusivamente al autoconsumo.



d) Extracción y talla de piedra

En los mercados campesinos de trueque o monetarizados también existe demanda de los productos manufacturados en piedra que realizan los amantaneños: fregaderos (*batías*), moledores de cebada (*peccanas*), moledores de quinua (*cconas*), moledores de ají, interiores de hornos, bancos, sillas, mesas, etc. La piedra que utilizan para fabricar estos

¹⁴⁵) La madera autóctona, de *colli*, no permite este tipo de construcción.

utensilios es de origen volcánico, maleable y resistente, que extraen de canteras de propiedad privada abiertas desde hace generaciones.

Tradicionalmente esta labor era considerada propia de los grupos domésticos más pobres,

«Mis padres tenían poco terreno, se dedicaban a trabajar sus propias chacras, y como no había mucha producción también iban a trabajar en canteras donde labraban piedras para hacer muebles» (Feliciano Mamani, HV-R.95)

pero hoy en día se ha convertido en una actividad más entre otras para muchos isleños.

«Esto años se lleva mucha piedra fuera [a vender o cambiar], porque gente que nunca había hecho ahora se ha puesto a hacer. La gente tenía vergüenza de hacer piedra porque era de pobres, pero ahora sus hijos, por necesidad, tienen que hacer ese trabajo» (Juan Mamani, ent. IX-90)

e) Pesca

Hasta hace unas décadas los isleños capturaban ellos mismos el pescado que consumían, ya que esta actividad se podía hacer desde las orillas. Pero en los últimos años esta pesca costera se ha extinguido debido a la desaparición de los totorales amantaneños, donde las especies costeñas (*carachi, suchi,...*) tenían su hábitat¹⁴⁶, y a la introducción desde Bolivia del pejerrey, que ha depredado las especies autóctonas (Gascón, 1998a). Ahora sólo hay pesca a varias millas de distancia de la costa.

Aunque se trata de un recurso comunal abierto a toda la población circunlacustre¹⁴⁷, en Amantaní menos de una veintena de familias se dedican a la pesca artesanal. El número de unidades domésticas que podrían, con mayor o menor esfuerzo, cubrir la inversión necesaria en barca y redes para poder participar en esta actividad es mayor. Pero ven

¹⁴⁶) Véase la sección 2.2.1.

¹⁴⁷) Sobre la gestión y explotación artesanal del recurso pesquero en el Lago Titicaca, véanse los trabajos de Orlove, Levieil y Treviño: Orlove (1986); Orlove y Levieil (1989); Orlove, Levieil y Treviño (1990); Levieil y Orlove (1990).

más rentable la emigración temporal, o prefieren invertir en otras actividades como las lanchas de transporte a motor o las tiendas de abarrotes: la pesca es una actividad ingrata, que supone una fuerte inversión en tiempo, y que no está exenta de riesgos económicos y físicos¹⁴⁸.

Los pescadores amantaneños capturan básicamente *ispi*, que venden en Puno o cambian por productos agrícolas con vecinos, familiares y compadres.

Algunos campesinos de la parcialidad de Occosuyo montaron a mediados de la década de 1980 una piscifactoria de truchas en cooperativa. La producción está destinada al mercado de Puno.

f) Trabajos en la emigración temporal

La mayor parte de los ingresos monetarios que recibe Amantani provienen de la emigración temporal. Como ya explicamos en el capítulo segundo, los amantaneños practican dos tipos de emigraciones temporales: una estacional, durante uno o varios meses al año; y otra que dura entre seis meses y varios años.

La segunda suele ser practicada por la población más joven, y se ha convertido en una especie de rito de paso: el amantaneño emigra antes de formar la familia y de que su padre le ceda las tierras que le pertocan. De esta manera, reúne un mínimo capital que luego invierte en

¹⁴⁸) Un pescador, para sacar rentabilidad a su actividad, debe dedicarle más de la mitad de los días del año, lo que le impide acceder a otros trabajos en la emigración temporal. Muchos campesinos consideran más rentable la emigración, sobretodo aquellos que tienen empleos cualificados o semicualificados relativamente bien remunerados: artesanos peleteros, maestros de obra en la construcción, panaderos, etc. Además, la pesca obliga a salir al Lago todas las tardes a soltar las redes, tarea que ocupa al menos un par de horas, y a recogerlas al día siguiente durante la madrugada. Otro *hándicap* se encuentra en el riesgo que supone perder las redes que se dejan en el Lago durante la noche, ya sea por las tormentas o desgarradas por las lanchas a motor de los contrabandistas. Por último, no se puede olvidar que es una actividad peligrosa: el clima es muy variable en el Altiplano, y un pescador siempre tiene el riesgo de encontrarse en medio de la *pampa* atrapado por una tormenta o una fuerte oleada (Gascón, 1996b).

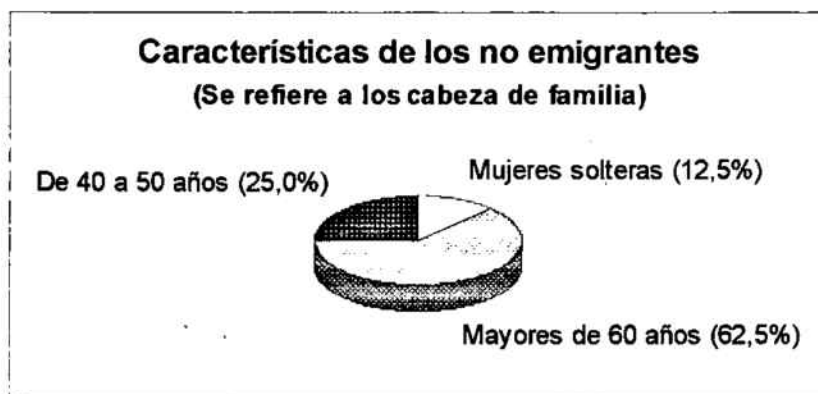
montar una casa independiente y/o adquirir los elementos necesarios para desarrollar alguna fuente de ingresos (herramientas para la artesanía de pieles, aperos para el trabajo agrícola, dinero para participar en la adquisición de una lancha, etc.). Los amantaneños que practicaron esta forma de emigración en los años 1960 y 1970 trabajaron como mineros y albañiles, especialmente. Solían regresar con planchas de calamina, el material que en esos años se empezó a utilizar para techar las casas, como símbolo de éxito en la emigración. Desde los años 1980 es con la ropa (*jeans*, calzado deportivo,...) y otros bienes industriales de consumo (radiocassetes, relojes,...) como los jóvenes, que generalmente se dedican a la peletería, obtienen prestigio.

En algunos casos esta emigración temporal se vuelve permanente: ante la escasez de tierras y la falta de expectativas se quedan en áreas urbanas definitivamente. Un alto contingente de la generación más joven de amantaneños se ve abocada a esta situación.

La emigración estacional suele darse especialmente en los meses entre la siembra y la cosecha o la cosecha y la siguiente siembra, aunque también depende de la oferta de trabajo existente; así, muchos artesanos peleteros marchan cuando son reclamados por los dueños de talleres, sea la época que sea. Los trabajos de los amantaneños en la emigración estacional son muy variados: son jornaleros en los arrozales de Camaná, albañiles en Puno, Juliaca o Arequipa, artesanos peleteros en Juliaca, Sicuani o Lima, panaderos en Puno u otras localidades del Departamento, empleadas del hogar, etc. Todos los años salen durante uno o varios meses un contingente importante de amantaneños, generalmente jefes de familia. Pero no todas las familias practican esta emigración anualmente: muchas lo hacen cuando necesitan monetarizarse por alguna u otra

razón. Quienes practican de forma más regular esta forma de emigración son, o bien miembros de familias muy empobrecidas, o isleños que poseen una cierta cualificación o reconocimiento en algún oficio (capataces en la construcción, artesanos peleteros, jefes de cuadrillas de jornaleros, etc.).

De una forma u otra, la mayor parte de los amantaneños han emigrado en un momento u otro de su vida. Y la mayoría de los que no lo han hecho son ancianos; en su juventud la emigración no estaba tan generalizada. Volviendo una vez más a la encuesta realizada en la parcialidad de Incatiana, observamos que sólo en un 18 % de las unidades domésticas ningún miembro de la pareja cabeza de familia no ha emigrado nunca, y que de estos la mayoría son mayores de 60 años.



No obstante muchos de estos amantaneños más ancianos, entre otros, reciben ingresos monetarios a través de sus hijos, que viven en la emigración o emigran temporalmente¹⁴⁹.

Otra fuente de ingresos monetarios que entra en Amantaní es a través de los isleños que ya han emigrado de forma absoluta y que

¹⁴⁹) En la encuesta realizada en 1994 en la parcialidad de Incatiana, un 22% de los encuestados admitieron recibir esta forma de ingresos, de forma regular o no, y bajo diversos conceptos: cuidado de los hijos que dejaban a cargo de los abuelos, trabajo en sus *chacras* o, simplemente, sin razón alguna.

regresan de visita, generalmente durante las fiestas más señaladas de la Isla (la de San Sebastián, a principios de año, y la del Distrito, en abril), y donde corren con buena parte de los gastos festivos. Esta es una forma de mantener los lazos con la comunidad, donde suelen mantener, al menos nominalmente, terrenos en propiedad¹⁵⁰.

g) Cargos políticos, funcionariales y otros retribuidos

Las actividades remuneradas monetariamente en Amantaní son muy escasas, exceptuando las vinculadas con el turismo. Una parte de ellas son trabajos relacionados con la labor política. Desde 1980, cuando se implantó de nuevo la democracia en el Perú tras el gobierno militar de Morales Bermúdez, los alcaldes y concejales reciben una remuneración por parte del Estado; igual sucede con los gobernadores desde 1992. Ambos son los cargos políticos más importantes de un distrito. El juez de paz también recibe una remuneración, pero en este caso no del Estado, sino de los comuneros que reclaman su intervención. El primero de estos cargos es elegido cada tres años, el segundo suele cambiar cada uno o dos años, y el tercero tiene una duración indefinida.

También entran ingresos en Amantaní mediante trabajos de talante funcional, la mayoría relacionado con la educación. Este es el caso de los profesores de los colegios de primaria y de la escuela de secundaria, que generalmente no son amantaneños. O los alfabetizadores de adultos y los promotores de *huahuahuas*¹⁵¹, de los que hay uno por comunidad. Otros cargos funcionariales son el de promotor de salud, que al igual que

¹⁵⁰) Crandon-Malamud (1993) ha evidenciado, para el caso de una comunidad del Altiplano boliviano, como los emigrantes en La Paz seguían participando y controlaban el sistema de fiestas. Esto les permitía mantener los lazos con la comunidad, y seguir accediendo a la tierra comunal y a la mano de obra necesaria para su explotación.

¹⁵¹) Guardería.

pasa con el cargo de juez, la remuneración que recibe procede de las tarifas que cobra a los isleños por las consultas, y el de policía municipal. Ambos son elegidos por las autoridades distritales.

Por último cabe destacar el puesto de secretario de los Animadores cristianos. Los Animadores cristianos son voluntarios que se encargan de las tareas parroquiales. A cambio de su trabajo reciben ayuda en especies (aceite, harina, arroz,...) del obispado de Puno a través de Cáritas. El secretario, máximo representante de los Animadores, también recibe una remuneración económica.

h) La artesanía de pieles de alpaca

Ya hemos visto en el capítulo anterior de qué manera la artesanía de pieles se ha convertido en una de las actividades más importantes para la última generación de amantaneños. Este oficio lo aprenden, y generalmente la practican, en la emigración. Pero en los últimos años se observa como algunos de esos jóvenes regresan y establecen su taller en Amantaní. El aumento del costo de vida como resultado de las medidas neoliberales implementadas por el gobierno desde 1990 se encuentra en la raíz de este fenómeno. Para ellos Amantaní y su diversificada economía es una zona de resguardo, además de que estos campesinos poseen tierras.

Su producción lo venden a comerciantes juliaqueños, o incluso, tras acumular un número considerable de trabajos, se desplazan a Lima donde los precios son más favorables.

i) ONGs y entidades gubernamentales asistenciales y de desarrollo

Diversas organizaciones gubernamentales y no gubernamentales que han realizado y realizan acciones en Amantaní se convierten en una fuente de ingresos para la población. A través de estas acciones reciben, puntual o

periódicamente, alimentos de fabricación industrial (aceite, harina, leche en polvo, etc.), y en ocasiones semillas.

Cáritas y el Obispado de Puno, a través de los Animadores cristianos y los Centros Materno-Infantiles, reparten periódicamente alimentos, a cambio de lo cual piden la participación de los beneficiarios en trabajos comunales: refección de caminos, muelles y andenes, construcción y arreglo de casas comunales, etc. En ocasiones han repartido semillas y han apoyado económicamente iniciativas de la comunidad, como construcción de pozos o la implementación de granjas.

OFASA¹⁵², una organización semejante a Cáritas pero que pertenece a la Iglesia Adventista del Séptimo Día, actualmente reparte alimentos a los estudiantes de la escuela adventista. Tiempo atrás habían repartido alimentos y ropa a los miembros de su confesión, y también había apoyado trabajos comunales. Ocasionalmente, otras ONGs también han realizado acciones de construcción de infraestructuras.

El Estado, a través de la campaña Vaso de Leche, también reparte alimentos a los estudiantes de las escuelas. Mediante organizaciones como SINAMOS, CORPUNO, FONCODES u ORDEPUNO, o campañas como las de Emergencia Social o Plan Solidaridad, ha apoyado acciones dirigidas a la construcción o arreglos de infraestructuras (pozos, muelles, salones comunales, escuelas, etc.) o el reparto de semillas y alimentos. Durante el gobierno Fujimori muchas de estas acciones han sido llevadas a cabo a través de la Marina de Guerra, como forma de mejorar la imagen de las fuerzas armadas en la población.

j) El turismo

Las diversas actividades que giran alrededor del turismo son la entrada

¹⁵²) Obra Filantrópica Asistencial Social Adventista.

monetaria más importante que tiene Amantaní después de los ingresos que se obtienen en la emigración. Sin embargo, no ha sido suficiente para cubrir las esperanzas puestas en este recurso. Seguidamente haremos un cálculo estimado de las ganancias que la Isla recibe a través de esta actividad.

Como ya hemos dicho, los turistas no suelen pasar más de una noche en Amantaní. En este tiempo dejan dinero, obligatoriamente, en la estancia (alojamiento y tres comidas) y en el transporte (viaje de ida y vuelta entre Puno y Amantaní). Habitualmente también consumen alguna bebida gaseosa, galletas o dulces en las tiendas de abarrotes. Y muchos, aunque no la mayoría, adquieren alguna pequeña artesanía en la Tienda Artesanal como recuerdo.

A mediados de la década de 1980, cuando la estructura de "doble triángulo" ya estaba plenamente formada, la estancia por un día le costaba a cada turista dos dólares estadounidenses¹⁵³, y el viaje en lancha salía por algo más de cuatro. Un turista medio podía gastar en alguna tienda de abarrotes algún dólar más, y un par en la Tienda Artesanal. Si tenemos en cuenta que entonces no pasaban por Amantaní más de ocho o diez turistas diarios en los meses de temporada alta (julio y agosto), y en el resto del año fluctuaba entre ninguno y tres o cuatro, podemos calcular que el turismo suponía unos ingresos anuales de entre 7.152 y 13.755 dólares. Esto representaba entre algo más de dos y algo más de cuatro dólares por cápita para una población de aproximadamente 3.300

¹⁵³) «Tomo su palabra el señor alcalde sobre cobro de pago a los turistas. Cama, tres mil soles fijaron los que tienen hospedaje i desayuno s/2.000, almuerzo 4.000 y comida 4.000. todos los que tienen hospedajes están conformes». Libro de Actas del Sargento de Playa. 3 de febrero de 1985.

En aquellos momentos, un dólar estadounidense costaba, aproximadamente, 6.500 soles (Cuánto, 1992).

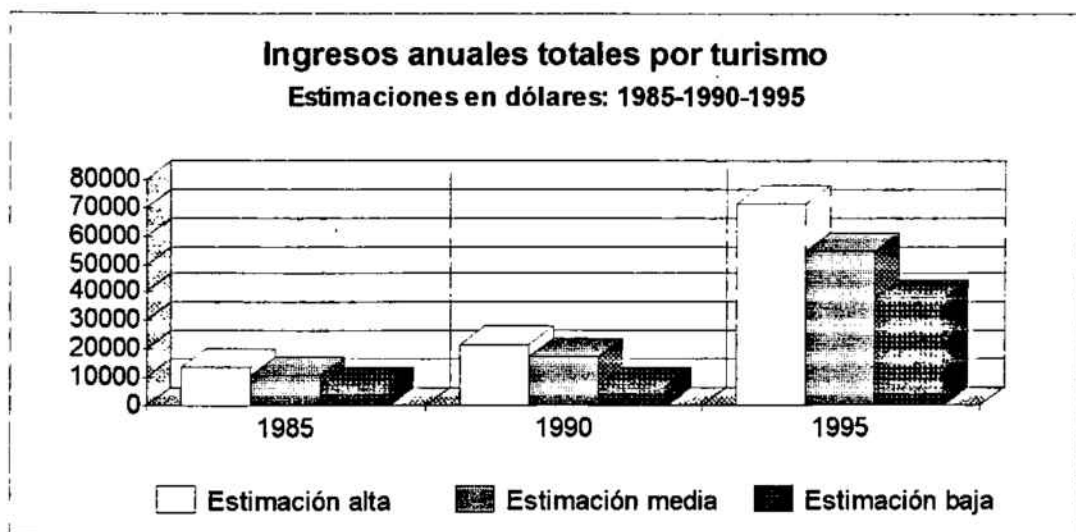
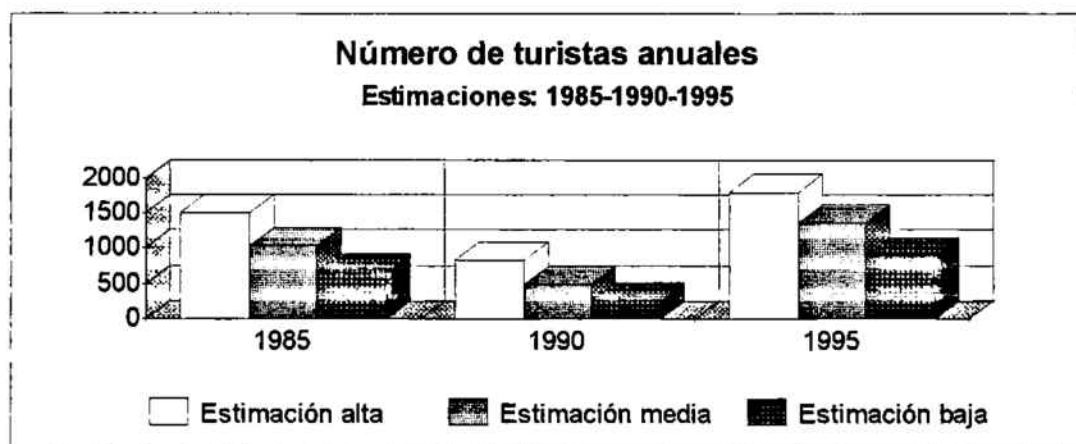
habitantes.

Supongamos ahora que este turista vuelve a Amantaní unos años después, en plena crisis del turismo en todo Perú. Dos cosas le habrían llamado la atención. Por un lado, que el transporte y el alojamiento le costaba más caro, a la par de lo que le sucedía en el resto del país, como resultado de la política económica establecida por el gobierno Fujimori a partir de agosto de 1990 (valor cambiario del dólar bajo, no subvención de los combustibles, etc.). Ahora el transporte le subía a doce dólares y medio, y el alojamiento, ocho. Y entre alguna consumición en las tiendas de abarrotes y algún recuerdo en la Tienda Comunal podría haber gastado unos cinco dólares más. Por otro lado, habría observado que las lanchas ahora transportaban muchos menos turistas: dos, tres, tal vez cuatro en los meses de temporada alta; ninguno, uno o dos el resto del año. En estos años, a principio de la década de 1990, los ingresos totales que Amantaní obtenía por el turismo se movían entre los 6.885 y los 21.420 dólares; entre menos de dos dólares y cerca de seis estimando una población de 3.700 habitantes¹⁵⁴.

Si ese mismo turista hubiese regresado por tercera vez a mediados de la década de 1990, cuando el sistema de “doble triángulo” estaba ya en crisis, habría observado que el número de turistas con los que tenía que compartir la lancha era mayor: ahora viajaban entre veinte y treinta y cinco turistas diarios en los meses de julio y agosto, y durante el resto del año una media de entre tres y seis. Por otra parte el viaje salía bastante

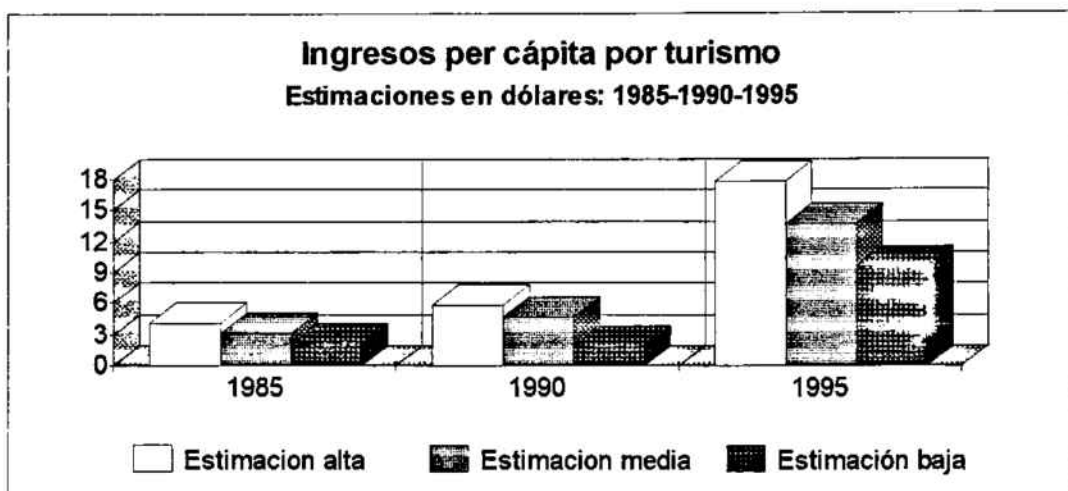
¹⁵⁴) Se puede observar que, aunque el número de turistas se había reducido en mucho, las ganancias totales obtenidas en dólares se mantuvieron o crecieron. Esto se debió al aumento del precio de los servicios y de los productos. No obstante, hay que tener en cuenta que el poder adquisitivo de un dólar después de agosto de 1990, cuando el gobierno Fujimori decretó su primer paquete de medidas económicas, disminuyó considerablemente (Franke, 1994).

más barato, a unos seis dólares, como resultado de la disminución del precio de los carburantes en el mercado tras el pánico provocado en los meses posteriores al *Fujishock*. Esto se traduce en unos ingresos totales para la Isla de entre 38.493 y 71.487 dólares anuales, y de entre 9'62 y 17'87 dólares por capita para una población de casi 4.000 habitantes¹⁵⁵.



¹⁵⁵) Estas estimaciones se han realizado a partir de datos obtenidos a través de la observación durante el tiempo que duró el trabajo de campo y en información obtenida oralmente y en los Libros de Actas de la Gobernación, de la Municipalidad, del Sargento de Playa y de la Lancha *Tarzán*.

En los gráficos y por cada año considerado se presentan tres estimaciones: la resultante de hacer los cálculos a partir de las cifras apreciadas máximas y mínimas, y un cálculo medio de las dos, que posiblemente sea la más cercana a la realidad.



Estas cifras no son reales, ya que parten del supuesto de que el precio de los alojamientos, estipulado por los organismos oficiales amantaneños, y el del transporte, establecido por la Empresa Turística que reúne a todas las lanchas con el beneplácito de la Comandancia de Marina, es respetado por parte de los tour-operadores de la ciudad de Puno. Sin embargo, esto muchas veces no es así.

Por lo general, la mayor parte de los turistas que se acercan a la Isla lo hacen a través de las agencias de viajes, que les cobran un porcentaje por su mediación y después pagan a los amantaneños menos de los que éstos reclaman.

«Después tomó la palabra el señor ex-alcalde Aurelio Juli y dijo que nosotros no tenemos suficiente con los turistas, que en el muelle de Puno hay malos guías que nos pagan lo que ellos quieren»¹⁵⁶

Como veremos más adelante, ésta fue una de las razones para que los lancheros se estableciesen en Empresa Turística. No obstante los guías de Puno siguen pagando por debajo de los precios establecidos, aprovechando que está en sus manos desviar a los viajeros hacia Taquile

¹⁵⁶) Libros de Actas del Sargento de Playa. Junio de 1988.

u otros destinos sólo con obviar la existencia de Amantaní o hacer una mala propaganda de ella delante de sus clientes.

Aún teniendo en cuenta las cifras "oficiales" antes barajadas, se observa que las ganancias generadas por el turismo no suponen un porcentaje muy elevado del total de ingresos de la Isla, especialmente si se tiene en cuenta la estimación por habitante. Pero este cálculo falsea la realidad, ya que los ingresos por el turismo están desigualmente repartidos; este es el principal factor que explica el rol que juega en la estructura socioeconómica, política y religiosa de Amantaní.

3.3. El turismo como Recurso Estructurador

En el capítulo introductorio ya definimos Recurso Estructurador (RE) como aquel recurso que, en cada momento histórico, se presenta como el más importante en la conformación de la estructura socioeconómica de la comunidad, pues salvo excepciones caracteriza a los individuos que lo controlan, lo poseen o lo poseen en mayor cantidad como los de mayor capacidad económica, y a los excluidos como los de menor. Y también explicamos que el RE no tiene necesariamente que ser el más importante de la comunidad en términos económicos.

Este es el caso del turismo en Amantaní, y en especial de uno de las actividades que se generan a su alrededor: la hostelería. No obstante haber resultado ser una fuente de ingresos inferior a lo esperado, durante la primera mitad de la década de 1980 se fue constituyendo en el RE de la Isla. Aunque los amantaneños se siguen definiendo como campesinos, es alrededor de una actividad del sector servicios, y no de la agricultura como antaño, que ahora se establecen los grupos de poder. Además, al ser considerado un recurso comunal, genera una conflictividad que

sobrepasa el ámbito meramente económico para reproducirse también en el ámbito político y religioso.

3.3.1. Los beneficios del turismo

Determinados beneficios económicos generados por el turismo son considerados como comunales, en cuanto que, *a priori*, toda la comunidad tiene el mismo derecho a su usufructo. Así lo evidencia en su discurso Ambrosio Mamani, lanchero y alcalde del distrito en el año 1979, cuando se empezó a promocionar el turismo:

«Yo pensaba que la economía del pueblo de Amantani no es suficiente. No es suficiente para sostener la familia. Y viendo a Taquile... Taquile tenía bastante turismo. Entonces, como alcalde, pensaba: *igual que Taquile*. Invitamos al general Guillermo Monzón. Yo le he presentado un memorial. El general Monzón invitó a todas las autoridades de Puno: el capitán del puerto, los de Industria y Turismo, del Ministerio de Agricultura... También a periodistas. Casi todas las autoridades han venido aquí, a Amantani. Y inauguramos la promoción del turismo. (...) No puede sufrir más el pueblo de Amantani. Desde esa fecha se tiene algo de turismo. Porque antes, a veces el pueblo de Amantani no tenía platita. Pero desde ese año, poco a poco, la gente trabaja sus artesanías y hacen su negocio. Estos años no porque hay escasez de turismo. De repente otros años puede haber más» (Ambrosio Mamani, HV-2)

Sin embargo los beneficios no se reparten por igual entre todos los comuneros. En Amantani, los beneficios que genera el turismo están relacionados con cuatro tipos de actividades. Dos de estas actividades son de carácter privado, y las otras dos son supuestamente de usufructo comunitario.

a) Las tiendas de abarrotes

Los beneficios privados son considerados consuetudinariamente como tales y no crean conflicto. Uno de ellos es el que obtienen los propietarios de tiendas de abarrotes con la venta de sus productos a los turistas, básicamente galletas, dulces, fruta, latas de conserva, papel higiénico y bebidas gaseosas.

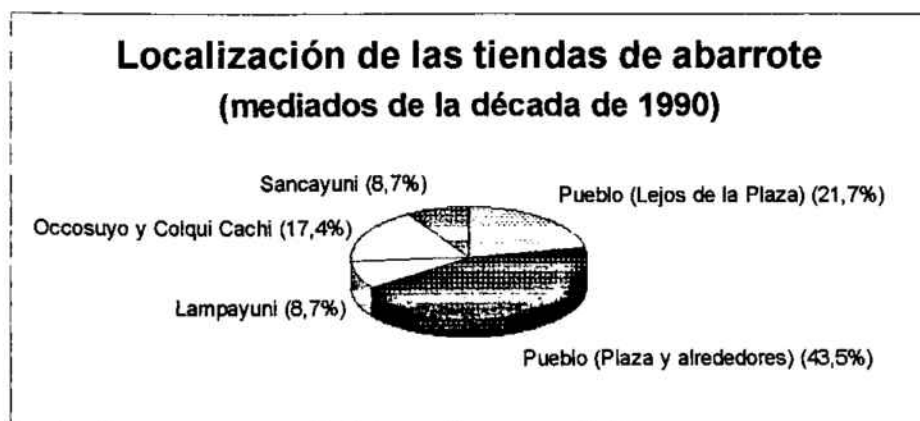
Las tiendas de abarrotes son negocios familiares, la mayor parte del tiempo regentados por la mujer y los hijos mientras el marido se dedica a

tareas agrícolas, la emigración temporal o se encarga de la adquisición y transporte desde Puno de los productos que se venden en la tienda. No sólo comercian con los turistas, sino también con la población autóctona, a los que venden pasta alimenticia, arroz, pan, harina, cerveza y otras bebidas alcohólicas, bebidas gaseosas, velas, pilas, etc.

Aunque antes ya había tiendas de abarrotes, fue durante la década de 1980 cuando empezaron a multiplicarse. A mediados de la década de 1990 había veintitrés en toda la Isla. Este aumento se explica por la aparición del turismo.

«Desde el 79 hay tienda de abarrotes. Antes sólo una había. En el 79 yo era alcalde. Entonces llegó una notificación del Ministerio de Agricultura, que quien quería podía comprar harina, arroz, leche,... de Puno. El Ministerio vendía barato. Pero nadie quería. Hasta yo tampoco quería tener tienda. Nadie quería tener tienda porque no había clientes. En el 79 hicimos un poco de promoción turística, y recién ha habido un poco de salida de gaseosas, panes, dulces. Pero antes, ¿quién iba a comprar?. Por eso no queríamos. Pero ahora si hay venta, diariamente, a los turistas» (Ambrosio Mamani, HV-2)

La mayoría de estos negocios, más de un 60%, se concentran en la parcialidad de Pueblo, centro político y social de Amantaní. Y de éstos casi un 70% en la Plaza o en sus alrededores. El resto, excepto los que están al otro lado de la Isla, en Sancayuni, Colqui Calchi u Occosuyo, suelen estar situados en los caminos de mayor tránsito que se dirigen hacia el centro de Pueblo.



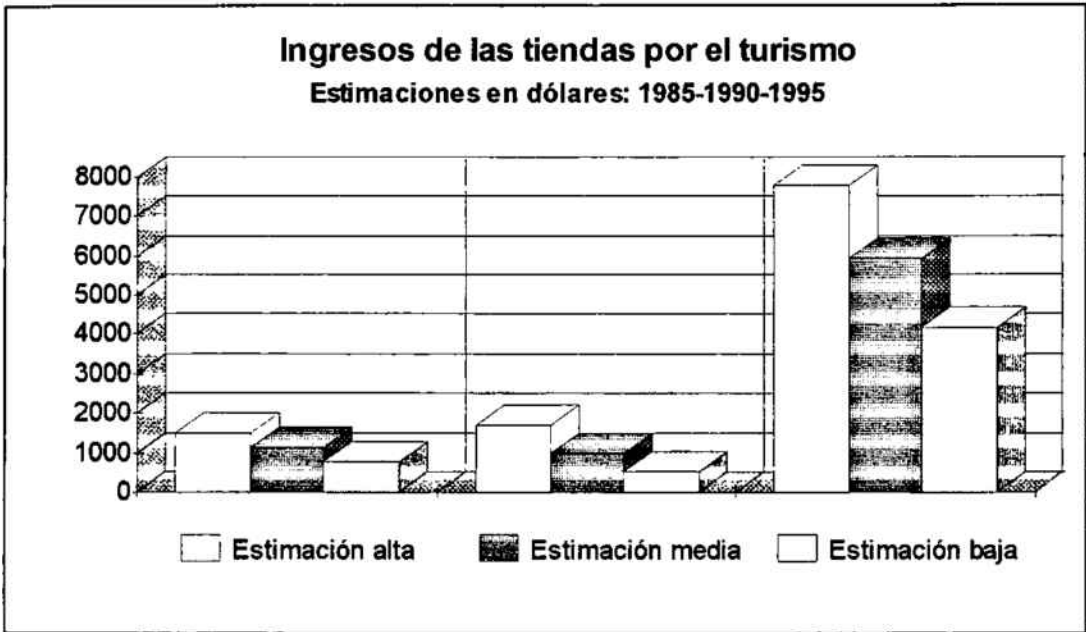
Esta distribución no es gratuita: el turismo suele concentrarse en Pueblo o en las parcialidades aledañas, ya que la mayoría de los lancheros, quienes los alojan, son de estas parcialidades, y la Plaza es el lugar natural en el que acaba o empieza cualquier paseo o excursión. Es por esta razón que muchos propietarios de tienda alquilan un espacio lo más céntrico posible para establecerla, y la sitúan en Pueblo aún cuando no residan en esta parcialidad¹⁵⁷.

Un cálculo aproximado, basado en los datos mostrados en la sección anterior, nos descubre que los ingresos de estos establecimientos en su conjunto por el turismo se movían entre 780 y 1.500 dólares anuales a mediados de los años 1980, entre 540 y 1.680 tras el *shock* económico de agosto de 1990¹⁵⁸, y entre 4.200 y 7.800 a mediados de esta misma década.

¹⁵⁷) Relación entre tiendas de abarrotes, parcialidad en que se ubican y parcialidad de residencia de la familia propietaria:

| Parcialidad | Nº de tiendas | Parcialidad de residencia del propietario |
|-------------------------|---------------|---|
| Pueblo | 15 | Pueblo: 9 / Santa Rosa: 2 / Incatiana: 2 / Lampayuni: 1 / Occosuyo: 1 |
| Lampayuni | 2 | La misma parcialidad |
| Sancayuni | 2 | La misma parcialidad |
| Occosuyo y Colqui Cachi | 4 | La misma parcialidad |
| Incatiana | 0 | |
| Santa Rosa | 0 | |
| Villa Orenojón | 0 | |

¹⁵⁸) Recordemos que tras este *shock* económico el costo de vida aumentó considerablemente, por lo que aunque en dólares las ganancias eran semejantes que las estimadas para cinco años antes, en términos reales suponían mucho menos.



Las cifras dadas son en bruto: no tienen en cuenta los gastos de adquisición de los productos por parte de los propietarios de las tiendas en los mayoristas de Puno, el costo de transporte desde la capital a Amantani, el transporte que realizan los mismos propietarios, y el alquiler del local. Hay que tener en cuenta que en las tiendas de abarrotes amantaneñas los productos se venden a un precio superior que en las tiendas puneñas: por término medio, un 50% más caro.

Por otra parte, no es posible dividir estas estimaciones de ganancias por las tiendas existentes, ya que, como queda dicho, las tiendas más beneficiadas por el turismo son las más céntricas, mientras que las periféricas subsisten básicamente con la venta a la población autóctona¹⁵⁹.

b) El transporte de pasajeros

El otro beneficio privado que ofrece el turismo consiste en la ganancia que genera el transporte de pasajeros, y recae sobre los socios propietarios

¹⁵⁹) Valga señalar que una de las tiendas sitas en la Plaza de Pueblo tiene la concesión del único teléfono de la Isla, lo que le supone una fuente de ingresos suplementaria muy importante.

de las lanchas.

Los lancharos establecen turnos para hacer el trayecto Amantani-Puno-Amantani. Cuando a una lancha le toca su turno sale de Amantani por la mañana, hacia las nueve, para llegar a Puno entre la una y las dos de la tarde si no hay ningún contratiempo. Allí hace noche y regresa al día siguiente, también por la mañana. En el camino de regreso suele cruzarse con las que ese día les toca turno y han salido de la Isla.

La Capitanía del Puerto de Puno establece que las lanchas que transportan turistas no sean las mismas que las que transportan a la población autóctona. Así se cumple en temporada alta. Entonces, dos lanchas salen diariamente de Amantani. En ocasiones, si los turistas van a ser muy numerosos, baja una tercera embarcación, pero siempre respetando los turnos: la lancha extra es la que debería salir al día siguiente, y que ha de quedar como retén por si surge algún imponderable. No obstante, durante los meses de temporada baja sólo viaja una lancha que transporta tanto a la población isleña como a los posibles turistas que pudiesen aparecer. También durante los primeros años de la década de 1990, cuando el turismo en Perú alcanzó las cifras más bajas desde la década de 1970, rara era la ocasión en que los lancharos podían permitirse destinar en exclusiva una embarcación para los no-autóctonos.

«Antes venían dos lanchas al día. Uno para el turismo, y otro para pasajeros. Pero había días que turismo no había, y los pasajeros pocos eran. Una quiebra tremenda había. El combustible se gastaba en nada. No alcanzaba para combustible. Por este motivo se decidió que saliese una lancha por día. Lo importante es que no falte» (Alfredo V. Cari, gr. 2.91)

En 1985 el precio del pasaje en lancha de Puno a Amantani y viceversa era de 4.000 soles para los isleños, y de 12.500 para los turistas¹⁶⁰. En agosto de 1990, tras la fuerte subida del combustible

¹⁶⁰) Libro de Actas del Sargento de Playa de Amantani. 6 de enero de 1985.

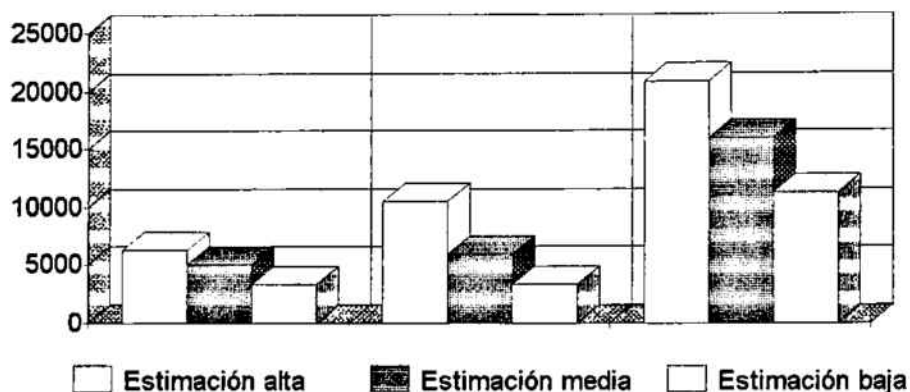
consecuencia del *shock* económico decretado por el gobierno Fujimori, el pasaje para los isleños subió de 50.000 intis a 500.000, y el de los turistas, de 500.000 a 2.500.000. Los amantaneños empezaron a viajar menos, tanto por este encarecimiento del viaje como porque los precios del mercado se volvieron prohibitivos para sus economías. Poco a poco la situación se normalizó; progresivamente los precios fueron reduciéndose hasta acercarse de nuevo el nivel de los años 1980. En 1995 eran de dos y seis nuevos soles respectivamente¹⁶¹. A mediados de la década de 1990, por tanto, el transporte de turistas proporcionaba tres veces más beneficios por persona que el transporte de isleños.

Por otra parte hay que tener en cuenta que, aunque las ganancias brutas por el transporte han aumentado por el incremento del turismo a partir de 1993, el número de lanchas en que estas ganancias se dividen también ha ido creciendo desde la década de 1980.

¹⁶¹) A principios de 1985 un dólar estadounidense equivalía a 6.000 soles o seis intis aproximadamente (ese año Perú cambió su unidad monetaria: 1.000 soles = 1 inti). En julio de 1990 la relación era aproximadamente 100.000 intis por dólar; en agosto del mismo año, tras el *Fujishock*, el precio del dólar subió a 350.000 intis. Unos meses después la unidad monetaria volvió a cambiarse: 1.000.000 intis = 1 nuevo sol. En 1995, el dólar valía 2'25 nuevos soles (Cuánto, 1990; 1992).

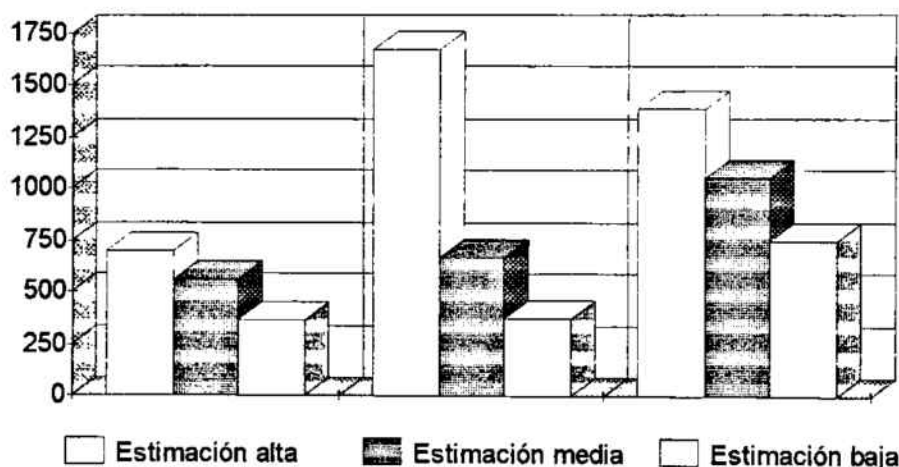
Ingresos por el transporte de turistas

Estimaciones en dólares: 1985-1990-1995



Ingreso medio de cada lancha por el transporte de turistas

Estimaciones en dólares: 1985-1990-1995



Muchos amantaneños están convencidos que las ganancias de los socios propietarios de las lanchas en su faceta de transportistas son muy elevadas.

«Por supuesto hay problemas con los lancheros. Este problema se está suscitando, creo, por el costo de los pasajes. Los lancheros hacen subir el pasaje a la manera que ellos desean» (Daniel Yanarico, gr. 2b.91)

En cambio, éstos afirman que el transporte es un servicio a la comunidad que ya no genera beneficios, pues todo lo que se obtiene de la venta de pasajes apenas alcanza para pagar el combustible, cubrir los

gastos de mantenimiento, reparación y obligado cambio, cada cierto tiempo, del casco y del motor, y desembolsar las *coimas*¹⁶² que los miembros de la Marina de Guerra del Perú, encargados del cuidado y la vigilancia del Titicaca, requieren para dar el visto bueno a las lanchas en el puerto de Puno. Así lo explican dos reconocidos líderes lancheros:

«Nuestra finalidad [la de los lancheros] no es la de conseguir una ganancia con la lancha y beneficiarnos. Nuestro propósito es el siguiente: Nosotros estamos en una Isla, totalmente rodeado por el Lago Titicaca. No hay ninguna forma de salir y entrar, de hacer una conexión entre Puno y Amantani, más que las embarcaciones. Por este motivo estamos obligados a tener estas embarcaciones, para mantener una ruta diaria. Estas embarcaciones, así, están al servicio de la comunidad. Sin ellas no habría otra forma de salir y entrar. Porque en estas embarcaciones traemos los artículos principales que necesita Amantani, ya sea azúcar, aceite, sal, y muchas otras cosas. Es por eso que tenemos estas embarcaciones. Hay gente que piensa que los lancheros ganan buena plata. El pasaje está ahora en dos soles para la gente de la comunidad, y para gente de fuera está en cinco soles. En el momento del cobro se recibe platita. De repente se llega a sesenta, a setenta soles. Si no hay pasajeros puede llegar sólo a treinta soles. Hoy en día, para un viaje completo, es necesario cincuenta y tres o cincuenta y cinco soles. Casi ya no hay ganancia. La poca ganancia va a parar a la caja de la sociedad. Al tesorero los lancheros rinden con una factura lo que han gastado de gasolina y la comida. Las lanchas, por quince días, están entregando una ganancia de treinta soles, ochenta soles,... Depende. Esta ganancia no es para dividirla, sino para mejorar la embarcación, ya sea por fallas mecánicas, ya sea por cambio del casco de la embarcación, etcétera. Sin las embarcaciones no habría otra forma de llegar a Puno, y a cualquier lugar» (Alfredo V. Cari, HV-1)

«No hay los suficientes pasajeros, pero las lanchas están saliendo diario. Aunque no hay pasajeros, forzoso tiene que salir la lancha de Amantani a Puno. Obligatorio es, todos los días. Por eso los lancheros no se benefician tanto. Porque el combustible es caro. Sólo se gana para el mantenimiento de la lancha, para la reparación del motor, para cambiar la madera» (Ambrosio Mamani, HV-2)

Como veremos más adelante, esta explicación les sirve también para excusar su monopolio sobre: el hospedaje de turistas.

También hay que tener en cuenta que, como ya dijimos en la sección anterior, los guías turísticos de Puno muchas veces pagan a los lancheros por el transporte de sus clientes cantidades inferiores a los precios de pasaje establecidos.

¹⁶²) Sobornos.

Posiblemente la realidad esté en un punto medio. Por un lado las ganancias por el transporte existen, como demuestra el hecho de que cada lancha mantenga un determinado número de socios que sólo se benefician de esta entrada de ingresos y no del alojamiento del turismo. Por otro, es seguro que los propietarios de lanchas no obtienen tantos beneficios por el transporte como muchos otros isleños piensan, debido a los gastos que esta actividad conlleva.

c) La artesanía

La venta de artesanías funciona a través de una cooperativa de comercialización que agrupa a todos los pobladores de Amantaní, y es el único ingreso que la mayoría de la población obtiene del turismo.

La variedad de productos artesanales que ofrece la Isla al turista es amplia. Comprende cestería de *chilliva* y trabajos en piedra, textiles y de peletería de alpaca (colchas, alfombras, etc.). Buena parte de estos productos son de reciente innovación, consecuencia del cambio de la producción artesanal en su finalidad: antes se destinaba al autoconsumo o al trueque; actualmente se dirige al mercado capitalista¹⁶³.

Así, la producción de enseres de piedra, como hemos visto en la sección anterior, es tradicional en Amantaní, pero no del tipo que se vende en el Salón Artesanal: en el Salón se encuentran trabajos de pequeño tamaño tales como ceniceros o pequeñas esculturas, y generalmente de un tipo de piedra volcánica más liviano, susceptible de ser transportado por los viajeros.

La mayor parte de las artesanías textiles que se exhiben en el Salón son semejantes a las que utilizan los amantaneños: *chullos*,

¹⁶³) Contreras (1982) se refiere a este cambio en la finalidad de la producción artesanal como un cambio en su valor: ha pasado de tener un valor de uso a otro de cambio.

chuspas, chalecos, mantas, *waracas*, camisas, polleras, etc. Sin embargo, en muchos casos sus prendas ya no son de producción artesanal, sino industrial y adquiridas en el mercado capitalista. Además, aquellas artesanías dirigidas al turismo han sufrido cambios, especialmente en los dibujos, para satisfacer las supuestas preferencias de los consumidores¹⁶⁴.

La peletería de alpaca es una actividad de reciente aparición en la Isla¹⁶⁵. Prácticamente sólo la última generación de amantanefíos son peleteros, y han aprendido el oficio en la emigración. Aunque colocan algunos de sus trabajos en el Salón, la artesanía de piel tiene su propio circuito de comercialización. En el caso de los peleteros que viven en la Isla, venden sus labores a comerciantes juliaqueños con los que ya mantienen una relación estable, o bien acumulan una partida grande y las llevan personalmente a Lima, donde pueden obtener un mayor beneficio por su trabajo.

La actividad artesanal cooperativa se inició en Amantaní en 1978, y se centra en al Salón Artesanal. El Salón fue levantado en 1979 con el apoyo en materiales de construcción de la agencia gubernamental CORPUNO, y como una más de las actividades dirigidas a la promoción del turismo¹⁶⁶. Se trata de una cooperativa de comercialización. Los isleños llevan sus artesanías. Allí son tasadas, se les pone un precio y se exhiben. Cuando una artesanía es vendida, se entrega al productor la

¹⁶⁴) Esta recreación de la artesanía, paralelo al cambio en su finalidad, es algo generalizado allá donde el turismo se ha convertido en su principal consumidor (Popelka/Littrell, 1991).

¹⁶⁵) En Amantaní nunca han habido alpacas.

¹⁶⁶) Libro de Actas del Comité de Defensa Civil del Distrito de Amantaní. 15 de diciembre de 1979.

Libro de Actas de la Gobernación del Distrito de Amantaní. 4 de enero de 1988.

ganancia obtenida excepto un porcentaje destinado a cubrir los gastos de mantenimiento del local.

Los encargados de realizar el servicio del cuidado de las artesanías y de la infraestructura, de recoger y tasar las piezas y de atender a los clientes son escogidos para tal fin anualmente. Cada una de las ocho parcialidades elige a un equipo de seis personas, que reciben el nombre de Centro Materno-Infantil, y que se hace cargo del Salón cuando le pertoca dentro de un riguroso sistema de turnos. Cada Centro Materno-Infantil está dirigido por un presidente de comunidad, y al frente de todos se encuentra el presidente Central. Aunque los cargos del Centro Materno-Infantil son asumidos nominalmente por mujeres, sus maridos contraen también parte de las responsabilidades.

«Ahora, estos meses, tenía que salir [a la emigración], pero lamentablemente en la comunidad han puesto de cargo de Centro Materno a mi esposa, y tengo que ayudar. (...) Así tendré que ayudar y hacer servicio a mi comunidad este año» (Hermenegildo Cari, gr. 2.92/93)

Los Centros Materno-Infantiles nacieron, igual que la cooperativa, con la promoción del turismo en Amantaní, incentivados por la parroquia, que desde el principio se mostró muy interesada en promover una distribución de los beneficios de la industria turística de una manera lo más igualitaria posible. Pero estos cargos han ido asumiendo nuevas responsabilidades, tales como el reparto de los alimentos que Cáritas, la oficina asistencial católica, dona a Amantaní, o la organización de la fiesta de San Sebastián, la más importante de las que se celebran en la Isla.

«Antes la fiesta de Pachatata la organizaban los lancharos. No había ninguna obligación. Pero hoy se obliga a los Centro Maternos de cada comunidad a organizar estas fiestas» (Alfredo V. Cari, gr. 1.94-2)

La comercialización de artesanías en la Isla fuera de la cooperativa no está permitida, y en algún caso se prohibió las actividades de este tipo

existentes con anterioridad¹⁶⁷. No obstante, algunos lancheros venden sus trabajos directamente a los turistas a los que alojan. Esta práctica, tal vez porque no está generalizada, se desconoce o se conoce poco, no suscita ninguna crítica pública.

No obstante, las ganancias que ofrece la comercialización cooperativa de las artesanías a los isleños son pequeñas, debido al número de turistas que visitan la Isla y la competencia de Taquile también en este sentido, cuyos tejidos son de mejor calidad y más conocidos. Por otra parte, el que todas las familias exhiban sus trabajos en el Salón hace que los beneficios estén extremadamente repartidos.

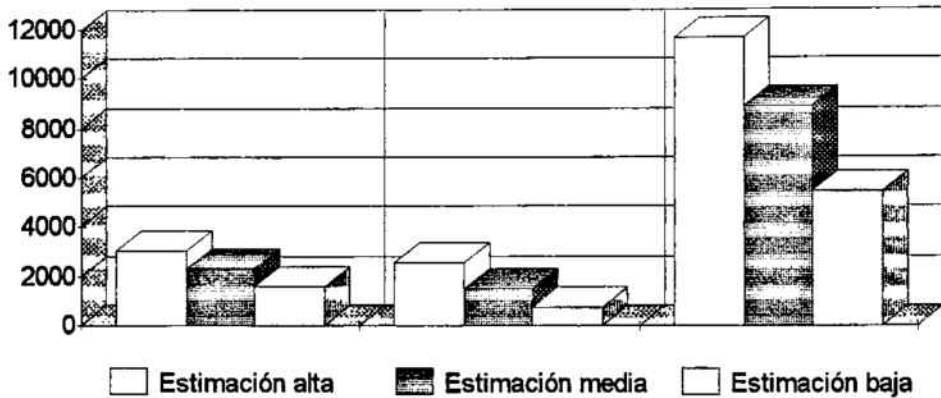
«Artesanías, poco se vende. Como en sueños, nomás. A veces, una vez al mes. A veces en tres meses. Como en sueño. Todos ponen cosas [en el Salón Artesanal], y hay harta gente» (Adrián Cari, Inc.4)

¹⁶⁷) A la par o poco antes de la creación de la cooperativa, el amantaneño Pedro Juli había montado su propio negocio de artesanías.

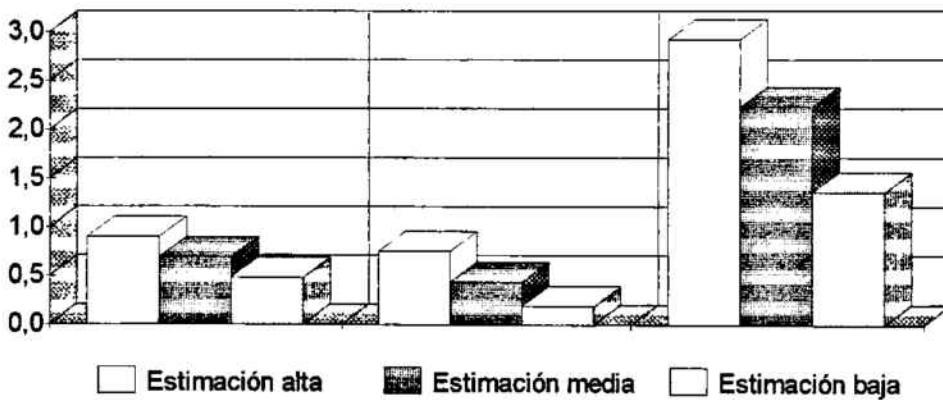
«Aquel año había un señor de Taquile, que se llamaba Alejandro Huatta. Este señor hacía, tejía, chullitos, que llevaba en su hombro. Y vendía en la calle de Puno. *Cómpreme, señor*, decía. Y me dijo: *¿por qué no trabajas en esto?. Tú puedes trabajar. Es bueno trabajar en artesanías*, me decía. Y de esta fecha me animé. De nuestros tatarabuelos era la artesanía, pero ya se perdía. Y yo eso he cultivado nuevamente. Acá, en casa, tenía una pequeña casa artesanal» (Pedro Juli, gr. 5.94)

Poco después de abrirse el Salón Artesanal se inició un conflicto entre la cooperativa y Pedro Juli, quien se vio obligado, unos años después, a cerrar su negocio.

Ingresos por venta de artesanías
Estimaciones en dólares: 1985-1990-1995



Ingresos por habitante
Estimaciones en dólares: 1985-1990-1995

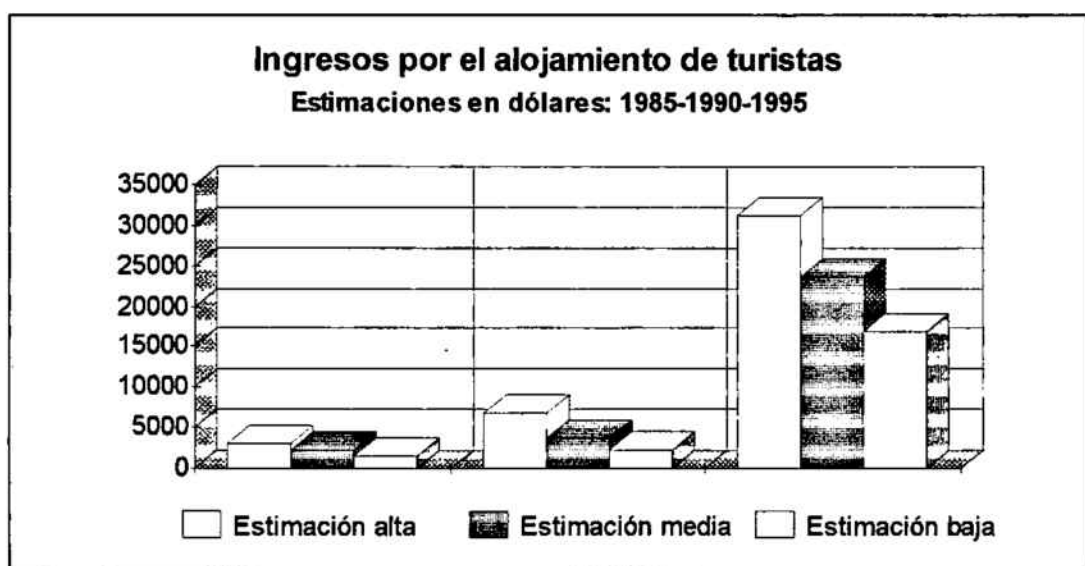


d) El alojamiento

El principal beneficio que ofrece el turismo, al parecer de los isleños, es el alojamiento, beneficio considerado comunal y que tendría que estar cooperativizado, pero del que sólo se aprovechan los lancheros.

La estancia media de los turistas en Amantani es de una noche. Muy pocos pasan dos, y prácticamente nadie tres o más. El hospedaje es a pensión completa. En cuanto llegan a la casa que los aloja reciben un almuerzo. Después tienen entre tres o cuatro horas para visitar la Isla

antes de ponerse el sol. Cenar poco después de anochecer, y al día siguiente por la mañana, antes de regresar a Puno, desayunan. A principios de 1985 el alojamiento a pensión completa le costaba a cada turista 13.500 soles¹⁶⁸, unos dos dólares estadounidenses; cinco años después era de ocho dólares¹⁶⁹.



Los ingresos por el alojamiento a partir de 1993, cuando el turismo empezó a crecer en Amantani y en todo el Perú, alcanzaron cotas hasta entonces desconocidas¹⁷⁰. Como veremos en el séptimo capítulo, esta es una de las principales causas de la crisis de la estructura en “doble triángulo” vigente hasta mediados de la década de 1990.

Además hay que tener en cuenta que la mayor parte de estos

¹⁶⁸) Libro de Actas de la Gobernación del Distrito de Amantani. 3 de febrero de 1985.

¹⁶⁹) La política monetaria y las medidas de ajustes económico decretadas por el gobierno Fujimori a partir de 1990 han encarecido todos los servicios del país también para el turista, quien ya no lo puede encontrar tan barato como en la década anterior (Franke, 1994).

¹⁷⁰) Un vez más hay que recordar que estas estimaciones se han calculado bajo el supuesto de que los precios pagados por los turistas por el alojamiento es el establecido por las autoridades amantaneñas, y no el que las agencias de viaje puneñas pagan. Para hacer un cálculo real aproximado habría que restar entre un 15 y un 20% a estas cifras.

ingresos son ganancias: tras la inversión inicial, que consistía en acondicionar una habitación, el único gasto es la alimentación de los huéspedes, que prácticamente comen lo mismo que la familia que los acoge.

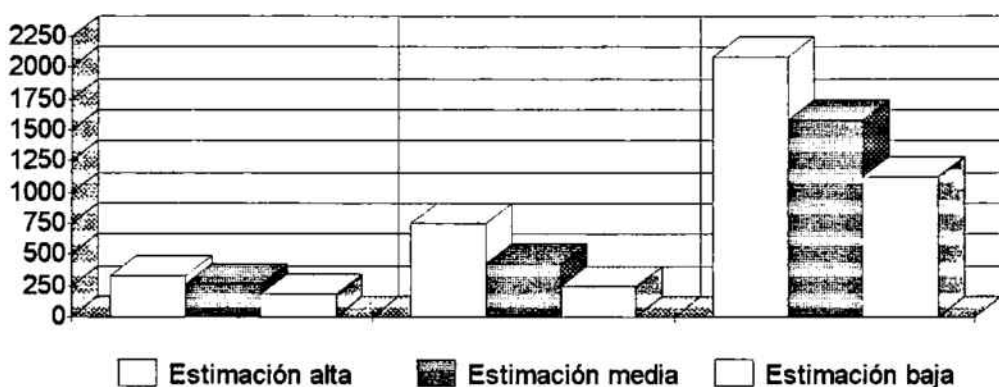
Por lo tanto se puede afirmar que el alojamiento es la actividad que mayor beneficios genera de las que se dan alrededor del turismo. No obstante, si en 1995 se hubiese hecho de este recurso un reparto equitativo entre toda la población, la ganancia *per capita* no habría superado los cinco dólares anuales¹⁷¹. Lo que la convierte en el RE no es que se trate de la actividad turística que más dinero deja en Amantani, sino que sus beneficios están muy desigualmente repartidos. En realidad, sólo unas pocas unidades domésticas son las beneficiadas: aquellas que controlan los medios de transporte, las lanchas a motor, que permiten trasladar a los turistas a la Isla.

La dotación de cada lancha suele ser de tres personas, denominados patrones: uno es el encargado de hacer funcionar el motor, otro de pilotar, y el tercero acomoda el pasaje y ayuda a los otros dos. Durante el viaje se dividen a los pasajeros para alojarlos. En cuanto llegan al muelle, los hijos o la mujer de los patrones les esperan para llevarse rápidamente a los viajeros que les pertoca. Normalmente, la capacidad máxima de hospedaje de cada familia es de cuatro o cinco personas. Si el número de turistas sobrepasa la capacidad de los tres patrones, ceden algunos a familiares cercanos o a otros patrones de la misma lancha a los que ese día no tocaba viajar, sabiendo que éstos harán lo mismo con ellos cuando se den las mismas circunstancias.

¹⁷¹) Cálculo realizado teniendo en cuenta la estimación media y el porcentaje que se apropian los tour-operadores.

Ingreso de alojamiento por lancha medio

Estimaciones en dólares: 1985-1990-1995



Los ingresos que reciben las lanchas por el alojamiento se pueden considerar equitativos. Si bien no todos los días la afluencia de visitantes es la misma, el sistema de turnos establecido por los lancheros asegura que todos realicen el mismo número de viajes tanto en las temporadas altas como en las bajas.

Sin embargo el número de patrones por lancha no es el mismo: varía entre cuatro y once. Y tampoco todos tienen las mismas prerrogativas: los hay que tienen mayores derechos sobre la propiedad de la lancha que otros y extraen un mayor beneficio. Esto lo estudiaremos más detenidamente en secciones posteriores.

3.3.2. La formación del turismo como Recurso Estructurador

De los dos beneficios supuestamente de usufructo comunal y cooperativo que genera el turismo, sólo al de la venta de artesanías a través de la Tienda Comunal tiene acceso toda la población y se reparte equitativamente. La otra, el alojamiento de visitantes, la que mayores ingresos proporciona, está monopolizada por los patrones de lanchas.

El alojamiento de visitantes es considerado un recurso comunal y

cooperativo en cuanto que, *a priori*, todos los amantaneños tienen el mismo derecho a su usufructo. Así se planteó desde su inicio, a semejanza de lo que sucedía en Taquile, y esto explica que la mayoría de los isleños habilitaran en sus viviendas una habitación para hospedar a los turistas.

Posiblemente la comunidad y los mismos lancheros tenían el convencimiento de que éstos iban a ser los más beneficiados por el nuevo recurso; no fue casualidad que la promoción del turismo tuviese lugar cuando las dos máximas autoridades de Amantaní, el gobernador y el alcalde, eran lancheros. Pero no de esta manera ni que las diferencias serían tan grandes. Al esperarse que el número de turistas fuese mucho más elevado, el superior beneficio de los lancheros sobre el resto de la población debía provenir de las ganancias por el transporte. Los lancheros eran básicamente transportistas, y lo que veían en el turismo era la perspectiva de un aumento de su volumen de trabajo. De lo contrario, si su interés real desde un principio hubiese sido monopolizar la actividad hotelera, no se hubiesen contentado con preparar una sola habitación para recibir huéspedes tal como hizo el resto de la población, sino que, ante la avalancha de visitantes esperados, habrían implementado una mayor infraestructura. La escasez relativa del turismo es lo que llevó al monopolio: resultó que esa habitación era suficiente para absorberlo. Como veremos más adelante, los lancheros mantienen en su discurso que este monopolio es una situación coyuntural, que se debe al hecho de que el turismo aún es escaso, pero que terminará cuando su volumen aumente.

Pero por el momento, y como sucede con los recursos comunales tradicionales, en la práctica los beneficios no se reparten por igual entre

todos los comuneros¹⁷². En este sentido, definimos *recurso comunal* como aquella fuente de ingresos o prestaciones que pertenece en propiedad a toda una comunidad sin exclusión de parte o alguno de sus miembros, lo que se refleja en una codificación más o menos estructurada, oral o escrita, o cuanto menos así lo entiende toda la comunidad y lo presenta en su discurso, sin que esto sea obstáculo para que el usufructo del recurso sea desigual, e incluso que parte de los comuneros se vean exentos de sus beneficios.

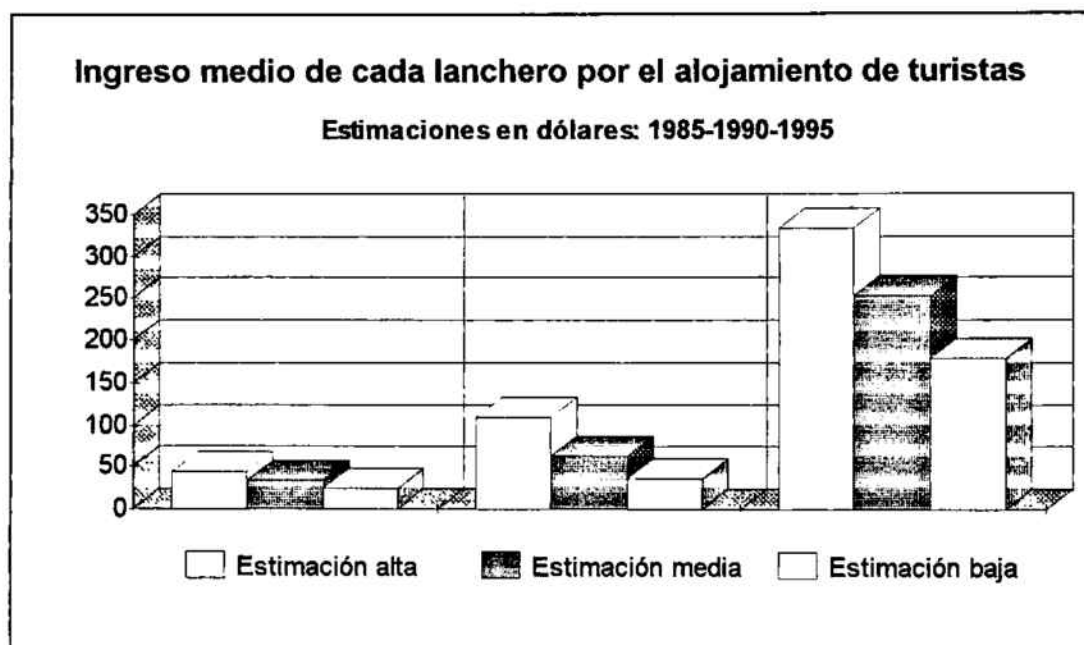
El factor que permite este monopolio es el control por parte del grupo beneficiado de los medios que permiten la explotación del recurso: las lanchas que relacionan Amantaní con la ciudad de Puno.

Los turistas que llegan a Amantaní lo hacen de dos maneras: o bien a través de alguna de las pequeñas y numerosas agencias de viajes que hay en Puno, o bien por cuenta propia, aproximándose al embarcadero de la ciudad y dirigiéndose directamente a los lancheros. La vía más utilizada es la primera, ya que normalmente el turista desconoce que este tipo de excursiones se puedan hacer sin la intermediación de una agencia. Una vez los turistas se han instalado en la lancha, los guías los dejan al entero cuidado de los lancheros; de esta manera el recurso queda bajo su control. El viajero no se plantea la posibilidad de buscar o escoger otro alojamiento en Amantaní más que el que aquellos le ofrecen, y que generalmente es el suyo. Sólo en contadas ocasiones los lancheros han repartido a los huéspedes con el resto de la comunidad, y en esos casos bajo presión de las autoridades locales.

De esta manera se reafirma la tesis de Netting (1992), para quien

¹⁷²) Sobre el acceso diferenciado a los recursos productivos comunales en el Perú ver, entre otros: Smith (1978), Fuenzalida (1982), Gonzales de Olarte (1987), Bonilla (1988), Montoya (1989a/1989b), De la Cadena (1989), Mossbrucker (1990) y Figueroa (1993).

en sistemas de propiedad mixtos (privada y comunal) el disfrute de los recursos comunales es mayor en aquellos usuarios que disponen de más bienes privados (Pérez Berenguer/Gascón, 1997).



Este desigual acceso es lo que convierte al turismo en RE: aunque para la economía amantanefa no es la fuente de ingresos más importante, establece las diferencias económicas entre su población, de tal manera que "salvo excepciones caracteriza a los individuos que lo controlan, lo poseen o lo poseen en mayor cantidad como los de mayor capacidad económica, y a los excluidos como los de menor".

Que el turismo es el RE se evidencia porque aquellos que lo controlan y mayor usufructo extraen de él conforman el grupo mejor situado económicamente¹⁷³. Esto no quiere decir que su estatus se deba a

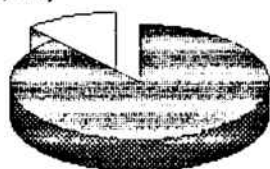
¹⁷³) Hablamos de grupo, porque a nivel individual hay otras personas no lancheros también considerados *ricos* que basan esta situación en otros recursos y que no conforman un grupo homogéneo con presencia económica y política: algunos tienen una gran cantidad de tierras, ya sea porque pudieron adquirir mucha tras la venta de las haciendas, ya porque no tienen hijos o estos han emigrado y ya no piensan regresar; otros sustentan su economía en regentar una tienda de abarrotes; otros, en tener un oficio medianamente especializado y bien remunerado en la emigración; etc.

este control. Como veremos más adelante este grupo está formado por familias que anteriormente tenían un nivel económico alto o medio-alto: eran *ex-quipus* o *ex-mayordomos*, o campesinos medios que habían emigrado con cierto éxito. Fue gracias a su situación económica previa que pudieron invertir en la adquisición de lanchas y hacerse transportistas, lo que a la postre les ha permitido monopolizar los dos mayores beneficios que genera el turismo.

Unidades domésticas beneficiadas por el alojamiento de forma regular¹⁷⁴

Año 1985

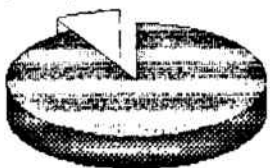
65 (11,4%)



506 (88,6%)

Año 1990

59 (8,1%)

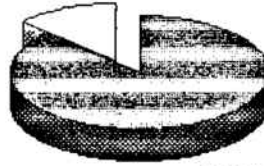


665 (91,9%)

¹⁷⁴) No se contempla los patrones ocasionales: socios fuertes que no llegan a la categoría de patrones.

Año 1995

91 (12,8%)



618 (87,2%)

Otro factor también ayuda a conformar al turismo como RE. Aunque tal como hemos definido RE se trata de un concepto de talante económico, tiene también un fuerte componente político en el caso del turismo en Amantani, ya que a su alrededor genera conflictividad y se estructuran los grupos de poder. Esto ayuda a definir más claramente, si cabe, el grupo de los lancheros.

Diversas son las causas de esta conflictividad, que iremos viendo a lo largo del trabajo. La principal es que sólo una minoría sale realmente beneficiada de un recurso comunal, cuya explotación originalmente estaba planteado en forma de cooperativa. Pero hay otros factores, tales como la desilusión generada por el nuevo recurso en la mayoría de la población tras haber invertido en él esperanzas, tiempo y trabajo (promocionando el turismo y mejorando las infraestructuras públicas) y dinero (mejorando las infraestructuras privadas: las habitaciones), o el que los lancheros, desde los cargos políticos que ostentan, dirijan los recursos públicos y comunales a realizar mejoras en la infraestructura turística o a favorecer su promoción.

3.4. Los lancharos: características y conformación del grupo

3.4.1. El transporte lacustre en Amantani

Como hemos visto, la formación del turismo como RE está estrechamente ligada al desarrollo de los medios de transporte en Amantani.

3.4.1.1. El transporte hasta la aparición de las lanchas a motor

No se puede explicar el desarrollo de los medios de comunicación en Amantani, y en todo el lago Titicaca, sin hacer referencia al sistema de producción y de control político existente hasta mediados del siglo XX.

Ya hemos explicado como el sistema de haciendas, aún cuando basaba su control de la mano de obra campesina en lo que hemos denominado "mecanismos de dominación infraestructurales", también se proveyó de dispositivos políticos e ideológicos, cuyo objetivo era impedir que la sociedad subordinada tomase conciencia de grupo. También hemos visto anteriormente como uno de estos mecanismos de representación consistía en generar diferenciación socioeconómica y promover la competencia del campesinado. Otro estribaba en procurar mantener al colono lo más aislado posible físicamente del exterior¹⁷⁵ (Gascón, 1997a; 1997b; 1999a)¹⁷⁶.

¹⁷⁵) «[Los colonos] no tenían el derecho de salir libremente del territorio de la hacienda, y tampoco el derecho de recibir visitas sin la aprobación del patrón» (Montoya, 1992: 191)

¹⁷⁶) Alberti (1970), Tullis (1970) y White (con Alberti, 1976), y en cierta medida también Cotler (1976) y Caballero (1980), desarrollaron a principios de la década de 1970 una tesis sobre el funcionamiento de las relaciones de dominación en la hacienda andina que se ha venido a denominar "del triángulo sin base". Argumentaban que el poder se fundamentaba en el control de los recursos materiales (capital, tierras, etc.) e inmateriales (prestigio, información, etc.); esto permitía al propietario aislar al colono de un mundo exterior (mercado, instituciones gubernamentales, etc.) que quedaba mediatizado a través de su figura, y en segundo lugar, para establecer relaciones individuales con los campesinos y limitar las relaciones entre ellos.

Autores como Martínez Alier (1977), Manrique (1988) y Thurner (1993) han criticado acertadamente este modelo, al negar que las relaciones económicas intercampaesinas fuesen muy limitadas o inexistentes. Sin embargo, pensamos que el principio teórico en el que se fundamenta (el control de los recursos por parte del hacendado) es correcto. Y

El carácter insular de Amantaní ayudó a los intereses aislacionistas del sistema de haciendas. Amantaní se encuentra a unos cuarenta y cinco kilómetros de la ciudad de Puno por vía lacustre, y a unos cinco de la península de Capachica, la tierra firme más cercana. Estas distancias eran considerables para una balsa construida de *titora*¹⁷⁷, que desde épocas preincaicas hasta mediados del presente siglo fue el medio de transporte más utilizado por la población autóctona para navegar por el Titicaca¹⁷⁸.

Las balsas de *titora* eran propulsadas a remo, con pértiga (en las zonas menos profundas) o por el viento mediante una vela llamada *icalino*. Eran muy lentas y de consistencia muy frágil. El viaje desde la Isla hasta Puno podía durar un día entero, y a Capachica, tres o cuatro horas; y siempre con el temor de que se despertase viento o tormenta, dada la fragilidad de la embarcación. Además en el Lago Grande, donde se ubica Amantaní, al caer el sol aumenta el oleaje, y la navegación se hace difícil.

La aparición y el desarrollo de botes de vela, construidos de madera, mucho más rápidos, seguros y con mayor capacidad de transporte, no tuvo lugar en la zona peruana del Lago hasta la segunda mitad de la década de 1940¹⁷⁹. La causa inmediata fue la sequía de 1944,

también que, lo lograrse mediante estos mecanismos o no, el hacendado establecía dispositivos extraeconómicos para dificultar las relaciones directas de sus colonos con el mundo exterior (Gascón, 1997a; 1998a; 1999a).

¹⁷⁷) La *titora* es un junco lacustre que crece en zonas poco profundas.

¹⁷⁸) Sin embargo en 1617 los españoles ya habían introducido en el Titicaca bajeles de madera. En 1871 aparecieron los primeros barcos de vapor, el *Yaraví* y el *Yapura*, que conectaban Perú con Bolivia como una prolongación del ferrocarril del Sur que terminaba en el puerto de Puno. Hasta la década de 1980 el vapor *Ollanta*, de principios del siglo XX, continuaba realizando la ruta Puno-Guaqui (Bolivia) semanalmente (Cano, 1952; Documental, 1988).

¹⁷⁹) En 1946 habían matriculadas en la Capitanía del Puerto de Puno más de 80 botes de vela, que atendían el servicio de pasajeros y cargas con las islas de Amantaní, Taquile y otras, y con las penínsulas de Capachica y Chucuito (Cano, 1952).

que provocó una fuerte bajada en el nivel de las aguas del Lago; esta bajada supuso la desaparición, durante varios años, de amplias zonas de *totorales*¹⁸⁰.

Pero sequías como ésta, cuyo origen se encontraba en los cambios climáticos generados por la corriente del Niño periódicamente, ya se habían producido en épocas anteriores sin que ello provocase un cambio en el sistema de comunicación en el Lago¹⁸¹. Es mucha casualidad que se generalizasen los botes de vela precisamente cuando el sistema de hacienda ya estaba inmerso en una crisis irreversible. Más creíble es pensar que si no se dio un desarrollo de los medios de transporte con anterioridad fue porque no hubo interés por parte del grupo dominante, que era quien tenía la capacidad técnica y económica para poderlo llevar adelante¹⁸². El deseo de dificultar la comunicación del colono con el exterior, entre otros posibles factores, está en la base de este proceder,

«Así eran los *mistis*. No querían que los colonos aprendiesen, ni que saliesen fuera. Y como las balsas eran pequeñas, tampoco había manera de salir. ¿Cómo se iba a salir con la esposa, los hijos?. No había manera. Ni Puno se conocía» (Mercedes Calsín, gr. 6.94)

aun cuando ello suponía para el hacendado retrasos y riesgos en el traslado al mercado de la producción,

«Quien tenía que ir a Puno para *punku* tenía que llevar también el producto de la cosecha, como fuese, aun con miedo que la balsa naufragase» (Agustín Mamani, ent. VI-90)

¹⁸⁰) Tesis aceptada por Avalos (1951a) y Tapia Bueno (1983).

¹⁸¹) FDCP (1983), Woodman (1985), Franco (1987), Francou/Pizarro (1986). La bibliografía e investigaciones sobre los efectos de El Niño en el Perú son cada vez más numerosos. Un acercamiento muy interesante desde un posicionamiento multidisciplinar es el de la página web que sobre este fenómeno tiene abierto el Centro de Estudios Peruanos (CEPES): <http://ekeko.rcp.net.pe/cepes-el-nino>.

¹⁸²) En el Altiplano, ninguna especie vegetal autóctona permite la construcción de botes de madera. No obstante, el eucalipto, importado por los hacendados, ha radicado con éxito.

e incomodidades a la hora de viajar a sus fundos.

Como posiblemente temía el grupo hacendado, la introducción de los botes de madera a vela contribuyó a aumentar el número de viajes de los campesinos lacustres, lo que repercutió en su *modus vivendi* (Ávalos, 1951a; Matos Mar, 1986).

Los amantaneños son conscientes de ello. La aparición de los botes fue, y todavía es, muy celebrada en la Isla, donde se recuerda como un triunfo importante que permitió acabar con su secular aislamiento. Para ejemplizar esto vale la pena transcribir parte de una "Historia de la navegación de Amantaní", redactado en el libro de actas del sargento de playa por el amantaneño Julio Borda Mamani, el día que se instauró este nuevo cargo en la Isla¹⁸³.

«PRIMERO_ La isla de Amantaní queda separada de tierra firme y rodeado de las aguas del lago Titicaca. Por esta situación, los antiguos habitantes, tenían que construir sus balsas hechas de totora con una capacidad de 2 o 3 pasajeros, llegando a la ciudad de Puno con muchos sufrimientos por las inclemencias del tiempo, de esta forma, muchas veces fueron dejados incomunicados a falta de los medios de comunicación.

SEGUNDO_ Bajo la iniciativa y orientación del profesor Adrian Bellido, por el esfuerzo mutuo de toda la isla, comenzaron a hacer cuotas para comprar una lancha de madera del vecino país de Bolivia que lo denominaron N°1, con demension mas o menos de 10 metros y con la capacidad de 60 a 70 pasajeros, viajaba a vela. Este adelanto ayudó muchísimo a los habitantes isleños de movilizarse con más frecuencia y con mayor cantidad de pasajeros.

TERCERO_ A continuación los habitantes de la isla comenzaron a construir otra lancha mas llamada *Centenario*, así sucesivamente agregando más lanchas, a medida que habia más necesidad y explosión demográfica.»

Y es que la utilización de estas embarcaciones hizo la navegación más segura y rápida; ahora el viaje de Amantaní a Puno duraba entre diez y doce horas, dependiendo del viento, era mucho más cómodo y seguro, y la carga o el número de gente a transportar podía ser considerablemente mayor¹⁸⁴.

¹⁸³) Libro de Actas del Sargento de Playa de Amantaní. 25 de febrero de 1979.

¹⁸⁴) «Preguntado sobre los hechos materia de este proceso, contestó que un día lunes de

En la segunda mitad de la década de 1940, Amantaní tuvo su primer bote de vela. Fue por iniciativa de un profesor puneño que trabajaba en la Isla, Adrián Bellido. Los primeros botes fueron adquiridos en Bolivia. En 1958 funcionaban cinco, que eran utilizados para viajar a Puno; para ir a lugares más cercanos, como Capachica, se seguía utilizando la balsa de *tatora* (Ortiz/Galdo, 1963). En los años 1960 ya habían siete.

Desde principios de la década de 1970, la Isla tiene lanchas que funcionan con motores de camión. Estas embarcaciones, de mayor capacidad, pocas veces son utilizadas para hacer otro recorrido que no sea el de Amantaní-Puno. Son ahora los botes de vela los que sirven para viajar a la vecina península de Capachica o a Taquile, y su principal uso es la pesca¹⁸⁵. Hoy en día ya no hay balsas de *tatora* en la Isla.

3.4.1.2. Las lanchas a motor

Un militar que durante varias semanas fue destinado por el Ejército en Amantaní para enseñar música a la banda de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, convenció a algunos isleños, al principio reticentes, de la necesidad de mejorar los botes con un motor.

«Mucha gente no pensaba que el motor pudiese funcionar en la lancha. Pensábamos que habría un incendio, y que mucho sacudiría a la lancha, y volaría las uniones de las tablas, y el agua se filtraría. Todas esas cosas pensábamos» (Julio Borda, gr. 1.92)

Con algunas reticencias, finalmente se construyó la primera: el *Rey Titicaca*, después rebautizado como *Arca de Noé*, que se inauguró en

principio del mes de setiembre último cuya fecha precisa no recuerda el declarante se embarcó en el bote nombrado Unión con dirección a la Isla de Amantaní como a las tres de la tarde, habiendo llegado a la isla como a las dos de la mañana (...). Instructiva Judicial n°158 del Tercer Juzgado de Instrucción de Puno: Emiliano Arias Sosa contra Romualdo Cari y otros (1949-1951). Archivo Departamental de Puno.

¹⁸⁵) Durante algunos meses tras el *shock* económico de agosto de 1990, debido a la fuerte subida de los pasajes causada por el incremento de los precios del combustible, muchos isleños volvieron a utilizar las barcas de vela para trasladarse a Puno.

1968. Su promotor y primer patrón fue uno de los adventistas que formaban parte de la banda de música, Julio Borda. El motor fue prestado por aquel militar, al que se le pagó con las ganancias de la lancha; era el motor de un coche viejo de su propiedad. El éxito de la nueva embarcación convenció a los demás dueños de botes a vela y a otros isleños de armar lanchas a motor.

«Yo no sabía nada de motores. Entonces Julio Borda me animaba. *Se gana un poquito*, decía. Yo tengo un hermano en Sicuani, y hemos comprado un carro. Lo desmontamos y trajimos el motor, y lo colocamos en la lancha. De Arequipa trajimos maderas, y hicimos construir aquí. Así era la segunda lancha. Luego vinieron otras, y siguen aumentando las lanchas» (Manuel Mamani, gr. 4.94)

Al principio, el motor se instalaba en los botes de vela, directamente y sin quitar el mástil. Posteriormente, a medida que los botes tuvieron que ir siendo refeccionados, el mástil desapareció y aumentó su eslora.

A finales de los años 1970 funcionaban seis lanchas a motor¹⁸⁶. A principios de 1983, nueve¹⁸⁷. A finales de la década de 1980 se habían formado una nueva, pero había desaparecido otra. A mediados de la década de 1990 había quince. Y en 1997, dieciséis¹⁸⁸.

Como se puede observar en el siguiente gráfico, han habido tres momentos en los que aumentó considerablemente la flota amantaneña de lanchas a motor. La primera fue durante los últimos años de la década de 1960 y la primera mitad de la siguiente. La mayoría de estas lanchas fueron refecciones de antiguas barcas a vela. La segunda se dio a principios de los años 1980, y su causa más directa se encuentra en las

¹⁸⁶) Libro de Actas del Sargento de Playa de Amantaní. 25 de febrero de 1979

¹⁸⁷) Libro de Actas de la lancha *Tarzán*. 19 de febrero de 1983.

¹⁸⁸) A estas hay que añadir la particular que se construyó en 1995 un militar holandés retirado que se trasladó a vivir a Amantaní.

esperanzas colocadas en el turismo, que por entonces se estaba promocionando. La tercera tuvo lugar a mediados de la década de 1990, cuando el turismo en el Perú empezó a aumentar tras la crisis de finales de la década de 1980 y principios de la de 1990, *boom* en el que muchos amantaneños pusieron, de nuevo, sus esperanzas¹⁸⁹.

¹⁸⁹) Lanchas y año de construcción (hasta 1996):

| Nombre de la lancha | Año de construcción |
|-------------------------|---------------------|
| Arca de Noé *1 | 1968 |
| Rey Marino (antigua) *2 | 1969 |
| Estrella (antigua) *3 | 1969 |
| Inca | 1972 |
| Halcón *4 | 1974 |
| Tarzán | 1974 |
| Atún | 1980 |
| Picaflor | 1982 |
| Independencia | 1982 |
| La Paz | 1982 |
| 8 de diciembre | 1991 |
| Sol y Mar | 1991 |
| Solimar | 1994 |
| Rey Marino (nueva) | 1994 |
| Pilcomayo | 1995 |
| Estrella (nueva) | 1995 |
| Virgen de la Candelaria | 1995 |
| Nueva Halcón | 1996 |

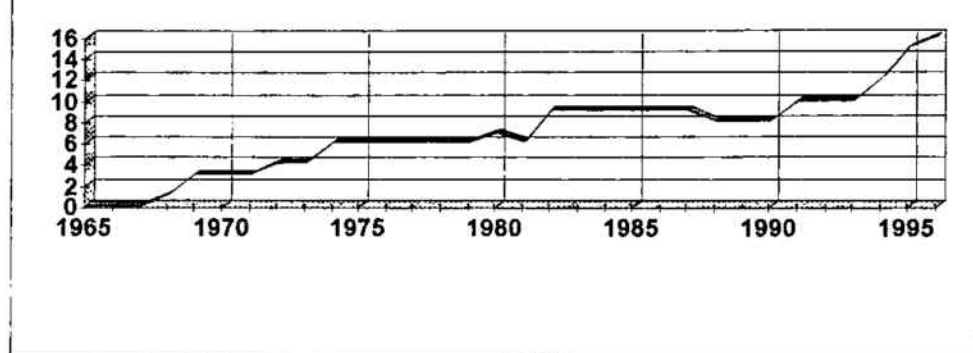
*1) Inicialmente denominada *Rey Titicaca*

*2) Desaparecida en la década de 1980

*3) Desaparecida en la década de 1980

*4) Inicialmente denominada *Corsario Blanco*

Número de lanchas y año de construcción (Hasta 1996)



En 1982 y 1984 una organización no gubernamental estadounidense, la Fundación Interamericana, donó a Amantani sendas ayudas monetarias para hacer mejoras en las ocho lanchas entonces en funcionamiento, con la finalidad de mejorar la infraestructura turística de la Isla. Este dinero fue invertido en adquirir motores nuevos (dos por lancha) y algunas otras piezas¹⁹⁰.

De nuevo, los taquileños fueron el ejemplo a seguir: ellos habían obtenido con anterioridad esta ayuda de la misma organización. Así lo explica Toribio Juli (gr. 7.94), entonces patrón de la lancha *Atún*, que fue el promotor del proyecto:

«Yo conseguí esa ayuda, de un amigo de Estados Unidos que se llamaba Benito Yale. El trabajaba en Capachica, en el Cuerpo de Paz. Era muy jovencito. Yo le conocí de los padres, porque entonces yo trabajaba como catequista. Así conversamos. Poquito a poco hicimos amistad. Y un día vino a Amantani, de visita. Él fue el primer turista que llegó acá. Yo veía que los taquileños tenían buenas lanchas, y les he preguntado. Uno me dijo que un paisano, Toribio Huatta, se había conseguido la plata de Estados Unidos, y ahora les habían dado piezas de motor. Entonces yo mandé carta a Estados Unidos [a Benito Yale], para recibir plata, ayuda, para las lanchas. Pero en uno, en dos años, no recibí carta. En esto llegó una

¹⁹⁰) La Fundación Interamericana es una organismo independiente del gobierno de los Estados Unidos, creada en 1969 como una alternativa experimental de ayuda externa para América Latina y el Caribe. Su presupuesto consiste de fondos provenientes de asignaciones del Congreso norteamericano y del Fondo Fiduciario de Progreso Social.

señorita de Estados Unidos. Ana, se llamaba. Y vino a buscarme a casa, diciendo que Benito estaba en Taquile y me estaba buscando. *¿Qué problema hay?*, me dijo. Y yo le dije que había mandado carta hacía dos años porque veía que los taquileños bonitas lanchas tenían. *Para las comunidades*, pedí yo, no personal. Por eso presenté a Ana a las autoridades. En una acta toda la comunidad apoyó el proyecto»

Fue la primera vez que los amantaneños pedían ayuda a una institución no estatal, y desconocían por completo cuáles eran los pasos a realizar.

«Benito, que entonces estaba en Taquile, me dijo: *Ustedes tienen que hacer un memorial con un presupuesto*. Pero yo no sé hacer presupuestos. No sé de esas cosas. Y estuve pidiendo ayuda. A la policía, a los profesores. Pero no querían. *No se puede, no sé como*; así me decían. Al final una señorita, señorita Elena, de Puno, me ayudó. *Voy a hacer*, me dijo. Y así ella sacó un presupuesto, con lo que valía las maderas, los motores,... todo. De ahí enviamos. (...) Y con eso llegó al final la ayuda»

A partir de entonces los viajes a Puno a buscar turistas se empezaron a hacer diariamente, ya que era condición de la Fundación Interamericana para su donación, aún cuando los lancheros eran algo reticentes porque el turismo aún era muy escaso.

«Antes no salía diario, la lancha. Pero yo he luchado para que saliese diario. Los lancheros no querían. Pero yo decía: *esta plata [de la Fundación] hemos recibido para traer turistas; por los turistas, tiene que haber diario*. Y así, ahora, hay diario. Y ahora todo está mejor»

Paralelamente al desarrollo de los medios de comunicación, se fueron construyendo nuevos muelles en la Isla y arreglando y ampliando los ya existentes.

«De común acuerdo, los habitantes construyeron muelles de piedra para el embarque y desembarque, con más amplitud. este trabajo fue realizado en forma de faena, trabajo voluntario de toda la isla»¹⁹¹

Los muelles no sólo permiten la carga y descarga de pasajeros y mercancías, sino también resguardar las embarcaciones del fuerte oleaje que en ocasiones se forma en el Titicaca¹⁹². Actualmente todas las

¹⁹¹) *Historia de la navegación de Amantani*, de Julio Borda. Libro de Actas del Sargento de Playa de Amantani. 25 de febrero de 1979.

¹⁹²) El oleaje en el Lago, especialmente en los meses de lluvias (diciembre, enero y febrero), es tan fuerte que casi todos los años provoca desperfectos en los mismos muelles, como reflejan los Libros de Actas del Comité de Defensa Civil y del Sargento de

parcialidades, excepto las que no colindan con el Lago, poseen su propio muelle. El más grande es el de Pueblo, que en 1993 fue ampliado por el gobierno peruano y cuenta con tres espigones.

3.4.2. Los lancheros: origen socioeconómico

Durante la segunda mitad del siglo XX no todas las unidades campesinas han ido diversificando sus actividades de la misma manera. Dos factores han influido en esta diferente diversificación. Por una lado, la elección propia. Algunas, como vemos, optaron por invertir su capital en el transporte. Pero no fue la única opción. Otros decidieron adquirir redes y un bote de madera, los elementos necesarios para hacerse pescadores. Otros también adquirieron una barca pero con la intención de dedicarla al contrabando, aprovechando que la Isla está cerca de la frontera peruano-boliviana¹⁹³. Otros establecieron una tienda de abarrotes. Otros adquirieron las herramientas necesarias para implementar un taller de peletería¹⁹⁴.

Playa de Amantani.

¹⁹³) El contrabando no era una actividad nueva en Amantani. Los mismo hacendados ya se dedicaban a ella. Los primeros botes de madera que se contruyeron por parte de los hacendados en la década de 1940 tuvieron este uso, además del de transporte legal.

«Un tiempo salí a Arequipa, a Cusco. Trabajaba en negocios. A Tacna también salía. Traía vino, pisco de Tacna. Alcohol traía de Arequipa. De Cusco, coca. Antes de comprar la hacienda hacía este negocio, de joven. Al *misti* ayudaba. Con el *misti* andaba a hacer contrabando. **Todos los negocios eran de contrabando.** De Bolivia traíamos buena ropa, y llevábamos azúcares» (Simón Calsín, gr. 2.94)

En las últimas décadas esta actividad se ha ido abandonando. El contrabando en botes de vela ya no es rentable: los contrabandistas actualmente utilizan lanchas a motor o pasan por la frontera terrestre, previo soborno de la policía. Los únicos que podrían realizar esta actividad serían los lancheros, porque poseen las embarcaciones más rápidas y de mayor tonelaje, pero no se atreven ante la situación de conflicto que mantienen con el resto de la población. Así lo explica el hijo de un patrón.

«Sería buena idea hacer contrabando con Bolivia, pero es difícil porque hay mucha envidia en la Isla, y la gente iría a contarlo a la Marina» (ent. IX-90)

¹⁹⁴) La elección de una inversión u otra por parte de cada unidad doméstica depende de

Algunas unidades domésticas tuvieron éxito en su decisión. Este fue el caso de los patrones de lanchas o de algunos propietarios de tiendas de abarrotes a raíz de la promoción del turismo. En otros casos la actividad escogida también ha salido rentable, pero no al mismo nivel, como sucede con los pescadores. Finalmente, otros negocios fracasaron. Así les sucedió, como veremos, a los socios no patrones de lancha. En Amantani hay diversas edificaciones que ejemplifican inversiones malogradas: un criadero de truchas que se construyó en la década de 1970, una panadería de mediados de los años 1980, una zapatería de principios de los años 1990, etc.

El segundo factor que ha influido en la diversificación de las actividades ha sido la diferente capacidad de capitalización de las unidades domésticas. La mayoría no tuvieron la posibilidad de elegir alguna de las actividades reseñadas, y se tuvieron que contentar con participar en el mercado como mano de obra asalariada y temporal o incrementar su participación en actividades como la extracción y talla de piedra.

Patrones de lancha sólo pudieron ser campesinos que tenían un cierto nivel de capitalización, ya que se trataba de una actividad que requería una inversión inicial y que no estaba exenta de riesgos en cuanto que era dudosa su rentabilidad¹⁹⁵.

«Los lancheros ya eran ricos antes de ser lancheros, pero ahora lo

diversos factores como la capacidad de asumir riesgos, el conocimiento del funcionamiento de cada actividad o la conformación del grupo doméstico (Palerm, 1980; Contreras, 1991).

¹⁹⁵) La aversión al riesgo como estrategia de supervivencia entre los campesinos con menos recursos está muy documentada por numerosos investigadores; entre otros: Lipton (1968), Shanin (1976), Wolf (1979), Contreras (1991). Sobre el campesinado andino el tema se ha tratado especialmente en la literatura referente al proceso de cambio tecnológico: Gómez (1988), Kervin (1988), Palao (1992), Gonzales de Olarte (1994a, 1994b), Blum (1995), Pérez Berenguer (1996), Pérez Berenguer/Gascón (1997).

son más» (Juan Mamani, ent. VIII-91)

3.4.2.1. La procedencia del capital

Por el origen del capital invertido, estas unidades domésticas se pueden tipificar en dos grupos. Por un lado, aquellas cuyo cabeza de familia había sido *quipu* o mayordomo en tiempo de las haciendas; es decir, que su superior nivel económico procedía de un mayor acceso al recurso tierra antes y después de la adquisición de las haciendas. Por otro, aquellas formadas por campesinos medios que tuvieron un relativo éxito en la emigración y que invirtieron las ganancias obtenidas en la construcción de lanchas.

Como vimos en el capítulo tercero, los *quipus* y mayordomos de las haciendas eran los que mayor acceso tenían al recurso tierra, ya que usufructuaban los lotes más grandes y mejores. Esto les permitió capitalizarse con mayor facilidad y ser los que aportaron más dinero para la adquisición de los fundos, gracias a lo cual pudieron adquirir una mayor cantidad de tierras que sus vecinos. Vimos, también, como las diferencias en las aportaciones fueron considerables. Además, al ser los encargados de llevar el negociado de la compra-venta acapararon más tierras de las que les correspondía por el dinero aportado, y en el reparto escogieron para sí las mejores. La diferenciación campesina, que ya existía en tiempos de las haciendas, se consolidó y acrecentó. Algunas de estas unidades domésticas vieron en el transporte, y posteriormente en el turismo, una interesante inversión que les podría permitir combatir el empobrecimiento generacional de su familia como resultado de la herencia divisa.

El otro grupo de lancheros procede de campesinos de nivel económico medio que, en su juventud, marcharon a la emigración. En ocasiones pasaron varios años fuera de la Isla, y regresaron con un

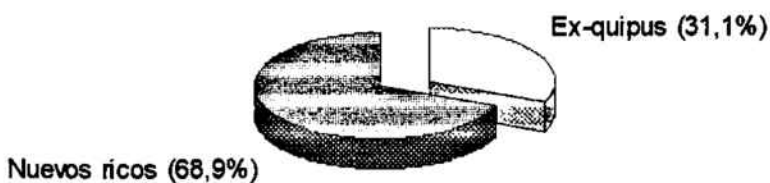
capital ahorrado considerable para la economía amantaneña. Esto les permitió dar un mayor aporte en la adquisición de su hacienda y hacerse con más tierras cuando aún no se había realizado el proceso de compra-venta, o bien invertir directamente en el transporte.

En la conformación de las empresas lancheras no se estableció ningún tipo de afinidad por la procedencia de los capitales, como demuestra que la mayoría fuesen mixtas: se montaron conjuntamente por isleños que habían obtenido el dinero necesario en la emigración (a los que denominaremos *nuevos ricos*) e isleños cuyas familias habían sido *quipus* o mayordomos: de las diez lanchas existentes en 1992, antes del *boom* turístico de esa década, siete pertenecían a asociaciones mixtas. Sólo en dos casos los patrones eran exclusivamente *nuevos ricos* y en uno, *ex-quipus*.

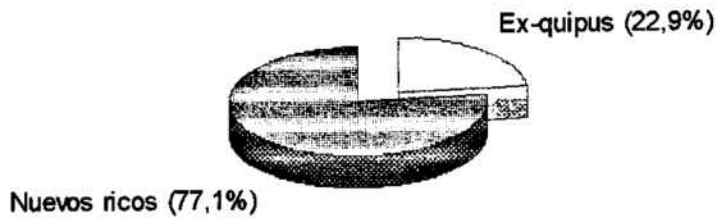
De los noventa patrones que habían en 1995, sesenta y dos eran *nuevos ricos*. En la mayoría de los casos, los patrones están emparentados entre sí. Como veremos más adelante, este negocio tiene un fuerte componente familiar: muchas embarcaciones se establecieron entre dos o tres familias. En este sentido, el número de familias lancheras era de cuarenta y ocho, de los cuales treinta y siete eran de *nuevos ricos*.

Conformación del grupo lanchero por su origen

Patrones de lancha



Familias lancheras



Un dato significativo que se observa ante estas cifras es que el número de patrones por familia es más elevado en el caso de las familias de *ex-quipus* que en las familias de *nuevos ricos*: una media de 2'5 patrones por familia entre las primeras y de 1'7 entre las segundas. Esto se explica por el hecho de que, entre los *nuevos ricos*, el éxito en la emigración de un individuo no presupone el éxito del resto de sus hermanos y otros familiares, mientras que entre los *ex-quipus* su nivel socioeconómico se ha ido transmitiendo durante varias generaciones¹⁹⁶.

¹⁹⁶) Conformación de los patrones de lanchas por su origen socioeconómico en 1995:

| | Por patrones | | Por familias | |
|---------------------|--------------|--------------|--------------|--------------|
| | Ex-quipus | Nuevos ricos | Ex-quipus | Nuevos ricos |
| Arca de Noé | 0 | 5 | 0 | 2 |
| Inca | 3 | 4 | 1 | 3 |
| Halcón | 5 | 1 | 2 | 1 |
| Tarzán | 3 | 6 | 1 | 3 |
| Atún | 6 | 1 | 1 | 1 |
| Picaflor | 3 | 2 | 1 | 1 |
| Independencia | 2 | 8 | 1 | 5 |
| La Paz | 2 | 7 | 1 | 6 |
| '8 de diciembre | 0 | 5 | 0 | 3 |
| Sol y Mar | 4 | 3 | 1 | 3 |
| Solimar | 3 | 1 | 1 | 1 |
| Rey Marino | 0 | 4 | 0 | 3 |
| Pilcomayo | 0 | 5 | 0 | 4 |
| Estrella | 0 | 5 | 0 | 1 |
| V. de la Candelaria | 0 | 1 | 0 | 1 |
| TOTAL | 28 | 62 | 11 | 37 |

3.4.2.2. Estudio de casos

Para ejemplizar lo explicado veremos tres casos de lancheros que obtuvieron el capital necesario para serlo de manera distinta. Los tres fueron colonos de la misma hacienda, la hacienda *Cuentas*, *Isla Cuentas* o *Hatun Hacienda*¹⁹⁷, y los tres son patrones de lanchas desde mediados de la primera mitad de la década de 1970; es decir, desde varios años antes del inicio de la promoción del turismo, cuando el único beneficio que generaba la lancha era el del transporte de personas y mercancías.

a) *Moisés Yanarico*

Moisés nació a mediados de los años 1940 en el seno de una familia de *quipus* de la hacienda *Cuentas*, la más grande de Amantaní y que fue la última en ser vendida a los campesinos. El proceso de compra-venta no fue muy conflictivo. Para entonces la relación entre colono y hacendado era de *aparcería* (*waki*), y el ausentismo de los propietarios, que desde los años 1930 residían en Arequipa, permitía a los campesinos entregarles una parte de la producción muy inferior de lo que les pertocaba. Esto y las noticias de una posible próxima reforma agraria llevaron a los mismos propietarios a animar a los campesinos a comprar las tierras.

"Los dueños querían vender, y animaron a los colonos a comprar. Los dueños ofrecieron vender. Los colonos tampoco querían a los *mistis*. Los mismos colonos querían ser dueños. Por eso hicieron un contrato, los dueños y los colonos. En notario público se hizo la compra-venta. (...) Tranquilo se hizo la compra-venta. Sin problemas. Porque ellos fueron los que dijeron de vender" (Ambrosio Mamani, gr. 3bis.94)

Los primeros intentos de compra-venta se realizaron a finales de los años 1950. Un primer pre-contrato se realizó en diciembre de 1958; se trataba de una promesa de venta por 60.000 soles de oro y gastos

Datos extraídos de entrevistas y de los Libros de Actas de la Empresa Turística y del sargento de playa.

¹⁹⁷) Hacienda Grande, en quechua.

notariales, que debía efectuarse al año siguiente¹⁹⁸. Pero la transacción se retrasó algunos años, posiblemente por falta de liquidez de los colonos. La venta tuvo lugar en enero de 1964, por 55.000 soles más los gastos de escritura¹⁹⁹.

El padre de Moisés, Gregorio, uno de los *quipus* de la hacienda, fue elegido por el propietario y por los mismos campesinos para dirigir el proceso de compra-venta y el posterior reparto de las tierras. Entre hijo y padre aportaron 1.500 soles: 500 Gregorio y 1.000 Moisés²⁰⁰. Éstas no eran una cifras baladíes, pero otras unidades domésticas llegaron a aportar cantidades superiores. No obstante, tras el reparto se convirtieron en una de las familias propietarias de mayor cantidad de tierras: a las que pudieron conseguir con esta aportación, incrementadas en cantidad y calidad sobre lo que les correspondía gracias al hecho de que Gregorio era el *cabecilla* del reparto, hay que sumar las tierras que ya poseían en usufructo, que como *quipu* eran considerablemente superiores a las del resto de los colonos, y que no entraban en el reparto sino que se consideraban propiedad del campesino.

Con esta situación económica, Moisés no tuvo necesidad de emigrar para establecerse como lancharo. Su limitado castellano, algo extraño entre los amantaneños de su generación, que en la mayor parte de los casos han emigrado durante más o menos tiempo, lo evidencia.

Diez años después de la adquisición de la hacienda los Yanarico

¹⁹⁸) Documento encontrado en poder de Juan Juli, fechado el 11 de diciembre de 1958 y fichado como PAPEL.948.

¹⁹⁹) Testimonio de escritura en poder de Moisés Yanarico, fechado el 28 de enero de 1964. La escritura lleva el nº 2809 y el notario fue Guillermo Garnica, de Puno.

²⁰⁰) Datos extraídos del libro de caja para la compra de la hacienda *Isla Cuentas*, documento en poder de Moisés Yanarico.

montaron la lancha *Corsario Blanco*, posteriormente rebautizada como *Halcón*, con el apoyo de la familia Pacompía. Los Pacompía habían sido también *quipus* de la hacienda *Luna*, y estaban emparentados con los Yanarico: Moisés Yanarico y Anastasio Pacompía eran cuñados. En la década de 1990 Moisés y Anastasio eran los patrones principales de la *Halcón*. Los Yanarico continuaban siendo los mayores accionistas, lo que se traducía en que más de la mitad de los patrones eran de esta familia, si bien Anastasio estaba aumentando su influencia y empezaban a darse ciertos conflictos por el control de la lancha.

Moisés, como su padre y su abuelo en tiempos de las haciendas, continuó formando parte del grupo socioeconómico preponderante de Amantaní: además de los beneficios que ahora obtenía como lanchero, siguió teniendo una cantidad considerable de tierras gracias a que ni él ni su padre tuvieron muchos hijos. Esto le llevó en 1990 a asumir el cargo de gobernador, el más importante de la Isla y el más oneroso.

b) Ambrosio Mamani

Ambrosio nació a mediados de la década de 1940. Su padre, Mariano, era un campesino medio que había tenido la posibilidad de viajar y en su momento había sido un líder antigamonal. No obstante Ambrosio prácticamente no le llegó a conocer, porque murió cuando tenía muy pocos años. Su madre se casó en segundas nupcias y fue adoptado por su padrastro, Mariano Villanueva Cari.

Ambrosio también era colono de la hacienda *Cuentas*. Cuando llegó el momento de adquirir el fundo era un joven de dieciocho años. Como muchos otros, buscó la manera de reunir la mayor cuantía posible de dinero para poder hacerse con una mayor cantidad de tierras. Como sabía tocar varios instrumentos se dedicó a ir de fiesta en fiesta por el

departamento de Puno con una banda de música. Además había heredado las tierras que usufructuaba su padre.

«Yo un poquito de música aprendí, a tocar instrumentos. En Puno, en Juliaca, nos contrataban como músicos, para las fiestas: Virgen de la Candelaria,... Y así, poquito he juntado mi platita. También vendiendo papitas, mi esposa; también nuestra gallina. También nos prestaron. A la hora hemos tenido 700 soles. ¡Plata era!» (Ambrosio Mamani, gr. 2.92/3)

Con una aportación de 700 soles se convirtió en uno de los colonos que más aportó en la adquisición del fundo; el 74% de los colonos que participaron en la compra-venta hicieron aportaciones inferiores a la suya²⁰¹.

Unos años después, tras casarse, tuvo que asumir el cargo de alferado en la fiesta de Corpus Christi. Esto le llevó a buscar dinero en la emigración durante unos meses. Con su hermanastro Alfredo Villanueva fue a las minas de cobre, donde siempre escaseaba la mano de obra. El alto riesgo de las minas hacía que se tratase de un trabajo altamente remunerado en relación a los sueldos a los que normalmente podía acceder la mano de obra campesina. Posteriormente, y hasta la construcción de la lancha, emigraba cada octubre y por un mes a las plantaciones de arroz de Camaná, para la cosecha. Ambrosio tenía contactos con los propietarios arroceros, lo que le permitió convertirse en jefe de partida: él establecía el contrato y escogía a los que irían en su partida. Su carácter de jefe de partida le permitió ganar un sueldo superior a la de sus compañeros.

Estas ganancias en la emigración, unido al rendimiento de sus tierras (entonces sólo tenía un hijo de pocos años de edad), le permitió participar en la puesta en marcha en 1972 de la lancha *Tarzán* como uno de sus patrones. Hasta entonces era propietario, junto con sus hermanastros y otros socios, de una barca de vela que tenía el mismo

²⁰¹) Véase la nota anterior.

nombre, y con la que ya se dedicaban al transporte. Para armar la lancha se unieron a la familia Pacompía, *ex-quipus* de la hacienda Luna y cabecillas en su proceso de compra-venta.

«El primer *Tarzán* sólo era de cinco personas. El segundo, también. La familia, nomás. Pero para hacer de motor, más socios se necesita»
(Ambrosio Mamani, HV-2)

En realidad, los Pacompía fueron los principales socios capitalistas. Sin embargo, cuando en 1986 fue necesario cambiarla, la familia Mamani-Cari se hizo con el control de la lancha.

«Los Pacompía eran, para amar, los líderes, y los que pusieron más plata. Pero cuando se hizo la nueva lancha ellos ya pusieron menos plata y yo fui quien puse más. Y con la segunda lancha yo fui líder de la lancha»
(Ambrosio Mamani, HV-2)

Ambrosio aportó diez millones de intis, y sus hermanastros Alfredo Villanueva y Hermenegildo, nueve y ocho respectivamente. Los hermanos Mariano y Gonzalo Pacompía, que entonces empezaban a tener una edad considerable, aportaron nueve cada uno, y el hijo del primero, ocho²⁰². A mediados de la década de 1990 Ambrosio continuaba siendo el patrón principal, y su familia seguía manteniendo el control. A mediados de la década de 1980 estableció una tienda de abarrotes en la Plaza de Pueblo.

Ambrosio ahora pertenecía al grupo socioeconómico preponderante de Amantaní, básicamente merced a la lancha y a la tienda de abarrotes, y pudo ayudar económicamente a sus dos hijos mayores en la adquisición de los materiales y herramientas necesarias para establecerse como artesanos peleteros autónomos. Esta situación le llevó a ser alcalde en 1978, cuando este cargo no recibía ninguna remuneración por parte del Estado, y gobernador en 1975.

²⁰²) Libro de Actas de la lancha *Tarzán*. 5 de agosto de 1986.

c) *Alfredo Villanueva Cari*

Alfredo nació en 1949. Era el segundo de tres hermanos y hermanastro de Ambrosio. Su padre fue uno de los primeros amantaneños en practicar la emigración: marchó a Arequipa en la década de 1920 y no regresó hasta veinte años más tarde; después, periódicamente continuó saliendo a trabajar. Esto le permitió, cuando llegó el momento, aportar una cifra considerable en la adquisición del fundo *Cuentas*: 900 soles. Pero esto no le permitió convertirse en un campesino rico. Por un lado, tras regresar de Arequipa descubrió que sus hermanos se habían apropiado de tierras que le pertocaban.

«Mi papá se llamaba Mariano Villanueva Cari. En su niñez su nombre era Mariano Cari Suaña. Pero en Arequipa vivió con una familia que se llamaba Villanueva, y se puso de apellido Villanueva, también. Entonces sus hermanos, aún uno vive, no querían darle la parte de tierra que le correspondía, por causa del apellido. Por ese motivo mi papá se metió con una viuda, que era mi madre. Cuando volvió de Arequipa, sus hermanos querían negarlo: *tú no eres de nuestra familia, porque tú llevas de apellido Villanueva*. Y hubo bronca. Cuando yo fui mayorcito tuve que pelearme con mis tíos, tuve que defender a mi papá. Es por esto que parte de nuestras terrazas lo tienen nuestros tíos. La mejor parte de terreno tienen ellos» (Alfredo V. Cari, HV-1)

Por otro, a los pocos años tuvo que empezar a repartir sus tierras con sus tres hijos, que en el momento de la compra-venta de la hacienda ya tenían cierta edad: diecisiete, quince y doce.

A los dieciocho años Alfredo se fue a trabajar a las minas. Como le sucedió a muchos de su generación, la necesidad económica convirtió a la emigración en un rito de paso obligatorio para poder establecer una familia.

«En mi juventud emigré. Yo estuve en Ica, en Nazca, en Pisco. También en Arequipa una temporada estuve. Yo pensaba, siendo joven, que no podía ser mantenido de mi papá. Yo pensaba en mi futuro. Yo pensaba que necesitaría algo para montar una familia, aunque fuese sólo para el techado de la casa. Por estos motivos tuve que salir. La necesidad me obligó. (...) En aquellos años casi no había otra fuente de trabajo que las minas. Por eso tuve que dedicarme a este trabajo» (Alfredo V. Cari, HV-1)

En las minas se pasó varios años. Esto le permitió reunir una

cantidad económica considerable, que a su regreso le permitió casarse y, con sus hermanos y hermanastro y otras personas, montar la lancha *Tarzán* en 1974. Alfredo aportó al capital inicial de la sociedad nueve millones de soles. Esta cantidad y formar parte de una de las dos familias promotoras le permitió establecerse como uno de los principales socios, pero no alcanzó la categoría de patrón. Esto lo consiguió a mediados de la década de 1980, cuando fue necesario cambiar la embarcación. Alfredo, hasta entonces, seguía emigrando temporalmente a los campos de arroz de Camaná. Esto le permitió ahorrar un capital que invirtió en la nueva embarcación.

Actualmente Alfredo forma parte del grupo socioeconómico preponderante, lo que le permitió asumir el cargo de gobernador en 1990 y asumir los costos de una campaña electoral por la alcaldía en 1992 y 1995.

3.4.3. Las sociedades lancheras

Como ya se ha dicho, las sociedades lancheras tienen un carácter fuertemente familiar. Generalmente son dos o tres familias las que se reúnen para establecerlas. Pero en la mayoría de los casos la necesidad de capital hace que la empresa se abra a la participación de los amantaneños que lo deseen.

«La gente que deseaba ser socio hacía los modos posibles para juntar su dinero. En asamblea decidían cuanto tenían cada uno que aportar. De repente 300 soles, 500 soles, 1000 soles. Antes hacían un presupuesto de la embarcación, de cuanto les costará, y lo dividían: *nos toca a esto a cada uno, por iguales*. Pero nunca todos están por iguales. Siempre hay alguno que pone un poco más. Y esos manejan a todos los socios» (Alfredo V. Cari, gr. 1.95)

«Los socios nos ayudan con algo, pero los patrones hemos puesto más plata» (Toribio Juli, gr. 7.94)

Algunos miembros de las familias promotoras son los que más aportan en la construcción de la lancha; esto les permite adoptar la

consideración de patronos o lancheros propiamente dichos. Muchas veces otras personas ajenas a estas familias también participan con el suficiente capital como para entrar en esta consideración. Los demás accionistas son considerados socios.

«Las lanchas, en esta Isla, no son propiedad de una sola persona. Cada embarcación tiene varios socios, algunos hasta sesenta. Como mínimo tienen veinticinco socios. De las veinticinco personas hay algunas que son los que conducen a los socios. (...) Y cada lancha tiene sus tres o cuatro patronos» (Alfredo V. Cari, gr. 1.95)

En principio, el socio obtiene su parte proporcional de los ingresos que genera el transporte de personas y mercancías y el derecho a viajar libremente las veces que desee en su lancha. El patrón, además, recibe un dinero a título de dieta cada vez que viaja como tripulante, pero su principal ganancia gira alrededor de la monopolización que hace del turismo.

3.4.3.1. Las lanchas

Cada lancha tiene su propia historia y sus propias características: algunas sociedades ya existían antes de la aparición de las embarcaciones a motor; otras son mucho más recientes; algunas de éstas son el resultado de la escisión de otras más antiguas, por lo que aunque nuevas, sus patronos son veteranos; etc. Seguidamente estudiaremos cada una de las lanchas que a mediados de la década de 1990 funcionaban en Amantaní, lo que nos permitirá conocer mejor el funcionamiento de estas empresas.

1.- Arca de Noé

En 1968 empezó a funcionar *Rey Titicaca*, la primera embarcación a motor de Amantaní, que unos años después fue rebautizada como *Arca de Noé*. Su promotor fue Julio Borda Mamani, quien a mediados de los años 1990 aún seguía siendo su principal patrón. Julio Borda es uno de los *ancianos*²⁰³ de la comunidad adventista de la Isla, a la que pertenece

²⁰³) En la Iglesia Adventista, lo *ancianos* son feligreses que, por su edad, los años de

desde los años 1950, y su padre fue un destacado líder en la lucha por los derechos de los colonos frente a los hacendados. Tal vez esto último explique que *Arca de Noé* sea una de las pocas lanchas en las que ninguno de sus patrones pertenece a una familia de *ex-quipus*; actualmente el pasado familiar ya no es motivo de diferencias, pero en 1968, pocos años después de la venta del último fundo, esas diferencias aún existían, tanto por el rol jugado por los *quipus* y mayordomos mientras se mantuvo vigente el sistema de hacienda como por su actuación en el proceso de compra-venta, de la que salieron, en muchos casos, especialmente beneficiados²⁰⁴.

Arca de Noé tiene unos doce o catorce socios y cinco patrones. Estos últimos pertenecen a dos familias: la Borda y la Mamani-Pacompía. Julio Borda tiene tres hermanos: José, Marcelo y Mario; los dos primeros son socios de la lancha y el tercero también es patrón. El tercer patrón de la familia Borda es Félix Borda, hijo de José. La otra familia está formada

pertenencia a la confesión o sus dotes oratorias son elegidos por sus *hermanos en la fe* como líderes de la congregación.

²⁰⁴) Décadas después aún se mantenía candente el recuerdo de la actuación de algunos *ex-quipus*. Simón Calsín, *ex-quipu* de la hacienda *Arias*, fundo vendido a principios de la década de 1950, explica la situación que vivía como feligrés de la Iglesia Adventista treinta años después:

«Mucho me han amargado los cabecillas de los adventistas, como por ejemplo Simón Pacompía, Melchor Mamani,... Todos esos jefes a mi me hablaban, en el templo, con el corazón de afuera. No de dentro del corazón. Siempre me ojeaban, me miraban, diciendo: *tú has comprado harta tierra, tú puedes vender en la plaza productos de tus chacras*. Me gritaban, y cada vez me llamaban la atención. Ya no tenía más paciencia, por todo esto. El templo de Sancayuni yo me animé para construir. He puesto terreno para que la gente ya no me mirara mal. Nosotros compramos ese terreno y lo dejamos, en regalo, para construir el templo. Pero después aún seguían llamándome la atención, me seguían gritando. Hasta me decían ladrón» (Simón Calsín, gr. 2.94)

También es cierto que la situación de la familia Calsín fue especialmente conflictiva, ya que se apropió, con el apoyo del último propietario de la hacienda, de una parte muy considerable de las tierras del fundo (Gascón, 1997a).

por Bernardo Mamani y Jacinto Pacompía, suegro y yerno respectivamente.

La lancha tiene dos tripulaciones: una formada por los tres patronos de la familia Borda y la otra por los dos de la familia Mamani-Pacompía con la ayuda de Félix Borda, quien de esta manera participa en las dos tripulaciones. Años atrás era Julio Borda, el principal accionista, quien formaba parte de las dos tripulaciones, pero debido a su edad cedió este derecho a su sobrino.

Arca de Noé, considerada la lancha más lenta de Amantani, descansa en el muelle de Pueblo.

2.- *Inca*

La lancha *Inca*, construida en 1972, también descansa en el muelle de Pueblo. Su principal promotor fue Juan Juli, ya retirado por su edad.

A mediados de los años 1990 la lancha tenía siete patronos pertenecientes a cuatro familias distintas, pero dos eran las accionistas mayoritarias. La que más patronos tenía era la Quispe-Juli, formada por los hermanos Cayetano y Sebastián Quispe Juli y su primo Mariano Juli Mamani. Todos ellos son nietos de Juan Juli, y pertenecen a familias de *ex-quipus*: los Juli, de la hacienda *Cuentas*, y los Quispe, de la hacienda *Pino*. A esta familia también pertenecen algunos socios.

La otra familia principal es la Quispe Calsín, formada por los hermanos Narciso y Lucas. Los otros dos patronos eran Albino Yucra y Carmelo Juli Calsín. A la sociedad también pertenecen alrededor de veinte socios.

Ocasionalmente también forman parte de las tripulaciones dos socios que, aunque su aportación en la formación de la sociedad no fue suficiente para poder ser considerados patronos, fue superior a la de los

restos de los socios: Agustín Mamani y Edilberto Cari. También forma parte de la tripulación Jorge Juli, hijo de Juan Juli y tío de los patrones de la familia Quispe-Juli; Jorge trabaja como peletero en Arequipa, y sólo actúa de patrón las temporadas que pasa en Amantani.

Cayetano Quispe Juli y Narciso Quispe Calsín, los miembros mayores de sus respectivas familias, son los líderes de la sociedad y principales accionistas, los que les da derecho a participar en dos de las cuatro tripulaciones que tiene la lancha.

3.- *Halcón*

La lancha *Halcón*, denominada *Corsario Blanco* hasta mediados de la década de 1980, se construyó en 1974, y su principal promotor fue Gregorio Yanarico, *ex-quipu* de la hacienda *Cuentas*.

A mediados de los años 1990 la mayoría de los patrones eran descendientes suyos. Los patrones de la familia Yanarico son Moisés y José, hermanos e hijos de Gregorio, y Andrés, hijo de José. Ocasionalmente también trabajan de tripulantes Gabriel y Urbano Yanarico, hijos de Moisés.

La otra familia importante dentro de la sociedad es la Pacompía-Quispe, formada por Anastasio Pacompía y su yerno Gabriel Quispe; Anastasio fue *ex-quipu* de la hacienda *Luna*. El sexto patrón de la lancha es Alejandro Juli.

Todos los patrones y buena parte de los socios, que no llegan a diez, están relacionados por diversos lazos de parentesco. Así, Anastasio Pacompía es suegro de Moisés Yanarico y de Alejandro Juli. Anastasio también está emparentado con la familia Cari, tres de cuyos miembros son socios: es el yerno de Mariano Cari, y el cuñado de sus dos hijos, Guillermo y Jorge.

Por otra parte, los Yanarico son familia de los Yanarico de la lancha *Picaflor*. Los hermanos Gregorio y Luis Yanarico fueron los promotores respectivos de las dos sociedades.

Halcón tiene tres tripulaciones, dos controladas por la familia Yanarico y la tercera formada por los Pacompía-Quispe y Alejandro Juli.

Como veremos más adelante, conflictos internos han acabado en una escisión de la sociedad. En 1996 los Yanarico estaban acabando la construcción de una nueva lancha de su entera propiedad, aunque seguían trabajando en la *Halcón*.

Halcón, como las embarcaciones anteriores, también descansa en el muelle de Pueblo.

4.- *Tarzán*

La *Tarzán*, que también descansa en Pueblo, se construyó el mismo año que la *Halcón*. Para ello se unieron dos familias: la Cari-Mamani, que ya poseía un bote de vela con el nombre de *Tarzán* con el que se dedicaban al transporte, y la Pacompía, *ex-quipus* de la hacienda *Luna*.

A mediados de los años 1990 la mayoría de los nueve patrones eran de la familia Cari-Mamani o allegados suyos. Los principales líderes de la embarcación eran Ambrosio Mamani, su principal accionista desde 1986, Alfredo V. Cari y Mariano Pacompía; los dos primeros son hermanastros. Cada uno controlaba una de las tres tripulaciones que tiene la *Tarzán*: Alfredo formaba la suya junto con su hermano Hermenegildo Cari y con José Quispe, suegro de Hermenegildo; Ambrosio la integraba con Herminio Cari y Gabriel Cari, que no pertenecen a ninguna de las dos familias ni están emparentado entre sí; Mariano la constituía con su hermano Gonzalo y su hijo Benedicto.

Como tripulación ocasional también participaban Agustín Pío Juli,

cuñado de Ambrosio Mamani, y Simón Calsín Cari, suegro de Alfredo V. Cari.

Además de estos patrones y tripulantes ocasionales, la sociedad tiene otros seis socios, cuatro de los cuales pertenecen a la familia Cari-Mamani.

5.- *Atún*

La *Atún*, lancha que como todas las anteriores atraca en el muelle de Pueblo, se construyó en 1980.

Dos familias fueron sus promotoras: la Calsín, *ex-quipus* de la hacienda *Arias*, y la Juli-Calsín. Ambas estaban emparentadas: Toribio Juli y Simón Calsín, patrones de cada una de las familias, son consuegros. Pero a finales de la década de 1980 la familia Juli-Calsín fue expulsada acusada de malversación y de utilizar indebidamente la embarcación; en 1994 ya habían construido una nueva por su cuenta, la *Rey Marino*.

Así pues, una sola familia controlaba a mediados de los años 1990 la sociedad. De sus siete patrones, cinco son hermanos: Simón, Mariano I, Mariano II²⁰⁵, Valentín y Candelario Calsín. Otro, Víctor Juli, es sobrino de Simón. El séptimo es Aurelio Juli, que sin ser *ex-quipu*, sí fue elegido por los colonos de la hacienda *Cuentas* y por su propietario como tesorero en el proceso de compra-venta, lo que sin duda también le reportó algún beneficio. Todos ellos se reparten en dos tripulaciones.

La *Atún* tiene pocos socios, la mayoría hijos de los hermanos Calsín.

6.- *Picaflor*

Los patrones de *Picaflor*, lancha que fue construida en 1982, pertenecen

²⁰⁵) El Padre de los Calsín puso el mismo nombre de pila a dos de sus hijos.

a dos familias: la Yanarico, ex-quipus de la hacienda *Cuentas*²⁰⁶, y la Pacompía-Mamani.

De los cinco patrones que a mediados de los años 1990 tenía la sociedad, tres eran de la familia Yanarico: Lino, que fue el principal promotor, su hijo Florentino y su nieto Damián. Los otros dos eran los cuñados Evaristo Pacompía y Adrián Mamani. Además había unos quince socios, algunos emparentados con ambas familias de patrones.

La familia Yanarico es la principal accionista y la que tiene una mayor control sobre la lancha, como se puede observar en la conformación de las dos tripulaciones de que consta: Damián, el más joven de los Yanarico, es el único que repite en las dos, y Evaristo Pacompía y Adrián Mamani van en tripulaciones diferentes.

Hasta 1995 la *Picaflor* descansaba en Pueblo, pero tras una ampliación del muelle de Incatiana pasó a atracar en éste; la mayoría de sus patrones viven en esta parcialidad.

7.- *Independencia*

La lancha *Independencia*, junto con *La Paz*, es posiblemente la más participativa de las que tiene Amantaní. La razón se encuentra en que ambas tienen su origen en una decisión tomada de forma casi asamblearia: las dos embarcaciones son de las parcialidades de Sancayuni y Occosuyo/Colqui Cachi respectivamente²⁰⁷, las más alejadas de Pueblo, y se construyeron por el interés de sus pobladores de tener una lancha en su muelle y no tener que desplazarse a la parcialidad de Pueblo andando para salir de la Isla, ya que los lancharos mostraban muy

²⁰⁶) Estos Yanarico son familia de los Yanarico de la lancha *Halcón*.

²⁰⁷) Cuando se montó la lancha *La Paz*, Occosuyo y Colqui Cachi formaban aún una única parcialidad.

poco interés en dar la vuelta a Amantaní para ir en busca de pasajeros. Estas lanchas viajan en su turno a Puno, y los demás días se desplazan hasta el muelle de Pueblo llevando a los pasajeros y las cargas de sus parcialidades.

La *Independencia* tiene diez patrones y unos veinte o veinticinco socios. Los patrones pertenecen a seis familias diferentes, ninguna de las cuales tiene un control significativo sobre la sociedad: Marcelo Mamani Calsín, Luciano Quispe, los hermanos Nicolás y Víctor Pacompía Calsín, los hermanos Bernabé y Pedro Mamani Juli, los hermanos Mariano y Toribio Calsín, y Andrés Nina y su sobrino Victoriano Calsín Nina.

Mariano y Toribio Calsín son hijos de un *ex-quipu* de la hacienda *Ávila*, Mercedes Calsín, quien fue uno de los promotores de la sociedad. Los patrones se reparten en tres tripulaciones.

8.- *La Paz*

La lancha *La Paz*, de Occosuyo, empezó también a funcionar en 1982, y como la *Independencia*, su capital está muy repartido: eran nueve patrones y unos veinticinco socios a mediados de la década de 1990. De los patrones, sólo cuatro tienen relaciones de parentesco: Julio Calsín y Adrián Juli, que son cuñados, y Daniel Yanarico y José Mamani, que también lo son. A los demás (Luís Mamani Oha, Adrián Yanarico, Dionisio Juli, Miguel Mamani y Pablo Pacompía) no les une ningún lazo familiar. Tampoco ninguna familia ni ningún lanchero tiene un predominio destacable sobre la sociedad.

Los nueve lancheros se reparten en tres tripulaciones. De todos ellos, sólo Julio Calsín pertenece a una familia de *ex-quipus*, de la hacienda *Pino*.

9.- 8 de diciembre

La lancha *8 de diciembre*, que atracó en el muelle de Pueblo, comenzó a funcionar en 1991. No obstante se trata de una embarcación bastante antigua: sus actuales propietarios tenían una barca a vela nueva, que cambiaron por esta lancha a unos campesinos del vecino distrito de Capachica.

La mayor parte de los socios y patrones lo habían sido anteriormente de la *Halcón*, de la que se escindieron por disputas.

El control de la sociedad recae sobre una sola familia, la Quispe. El promotor fue Eleuterio Quispe Cari, y patrones son también su hermano Francisco Quispe Cari y su hermanastro Francisco Quispe Quispe. Además, en ocasiones también forman parte de la tripulación sus cuñados Simón Juli y Aurelio Calsín. Los otros dos patrones son José Quispe Calsín y Daniel Yanarico. El primero de estos dos es el principal socio capitalista, lo que le permite participar en las dos tripulaciones que gobiernan la lancha. Pero merced al apoyo de su familia, Eleuterio es el líder de la sociedad.

Además de los patrones y tripulantes ocasionales, *8 de diciembre* tenía otros siete u ocho socios a mediados de los años 1990.

10.- Sol y Mar

Sol y Mar también empezó a funcionar en 1991 y también es de Pueblo. Su primer promotor fue Valentín Quispe, pero al poco tiempo conflictos internos provocaron una escisión de la sociedad, y Valentín acabó formando unos años después una nueva lancha, la *Solimar*.

A mediados de la década de 1990, la sociedad *Sol y Mar* estaba formada por siete patrones y unos doce o trece socios. La mayor parte de los patrones pertenecen a la misma familia, la Quispe-Mamani,

compuesta por los primos-hermanos Idelberto, Simón y Angelino Quispe, y por Ignacio Mamani, tío de Simón. Angelino, el patrón que menos capital aportó, se turna entre las dos tripulaciones que tiene la lancha. Tanto los Quispe como Ignacio Mamani pertenecen a familias *ex-quipus*: los primeros, de la hacienda *Carrión*; el otro, de la *Pino*.

Los otros tres patrones son Lucas Quispe Yucra, Francisco Quispe Calsín y Andrés Juli Calsín, y no tienen relación familiar alguna entre ellos.

11.- *Solimar*

Cuatro años después de formarse la sociedad *Sol y Mar*, una escisión de patrones y socios ya había puesto en funcionamiento una nueva lancha, la *Solimar*.

Su principal promotor es Valentín Quispe, primo-hermano de los Quispe que controlan *Sol y Mar*. Su padre era *ex-quipu* de la hacienda *Carrión*. Dos de los otros tres patrones que tiene la embarcación son familiares suyos: su hijo Efraín Quispe y su cuñado Serapio Yanarico. El cuarto patrón, Evaristo Mamani, es compadre de Valentín. Junto con ocho socios más forman la sociedad.

Igual que *Sol y Mar*, descansa en el muelle de Pueblo.

12.- *Rey Marino*

Esta lancha, sita en el muelle de Pueblo, empezó a funcionar en 1994, y se creó a partir de una escisión de la *Atún* con el apoyo de antiguos socios de la *Halcón*.

Sus principales promotores, líderes y socios capitalistas son Toribio Juli Calsín y Victoriano Calsín Quispe, que son cuñados y habían sido patrones de la *Atún*. Hay otros dos patrones: Ángel Quispe Yanarico, que había sido socio de la lancha *Halcón*, y Hermenegildo Yanarico Mamani,

compadre de Toribio.

La sociedad, además, está formada por otras dieciocho socios; de estos, algunos de los que más aportaron son familia de Toribio y Victoriano: hermanos, cuñados, sobrinos, etc. Para la construcción de la *Rey Marino* obtuvieron, a través de un turista que pasó unos días en Amantaní en la casa de Victoriano, el apoyo de una organización no gubernamental extranjera.

Toribio Juli no pertenecía a ninguna familia de *quipus*. No obstante participó en el proceso de compra-venta de la hacienda *Cuentas* como tesorero.

13.- *Pilcomayo*

Dos regidores de la Municipalidad, junto con otros particulares, adquirieron la lancha *Sol y Mar*, que esta sociedad vendió para construir una nueva²⁰⁸. Se trata de una embarcación antigua y de motor no muy fiable, que además tiene una capacidad de carga muy limitada. No obstante la rebautizaron con el nombre de *Pilcomayo* y empezó a funcionar en 1995.

Pilcomayo tiene cinco patrones, de los cuales sólo dos son familia: los hermanos Bautista y Saturnino Mamani Mamani. Pero el promotor fue Félix Borda, que también es patrón de la lancha *Arca de Noé* y sobrino de su líder Julio Borda. Los otros dos patrones son Vicente Calsín Calsín y Teodosio *Cachito* Quispe. Junto a ellos, la sociedad lo forman otros cuatro o cinco socios más.

Como la mayoría de las sociedades lancheras amantaneñas, tiene su sede en Pueblo.

²⁰⁸) La primer *Sol y Mar* era una embarcación de segunda mano.

14.- *Estrella*

Una familia de antiguos patronos y socios de *Arca de Noé*, de la que se escindieron, montaron una nueva lancha, la *Estrella*, que empezó a funcionar en 1995. Se trata de una embarcación nueva, pero pequeña y con problemas serios de construcción.

La familia propietaria está formada por los hermanos Juan, José, Melchor y Florentino Mamani Quispe, y por Mario Quispe Yucra, hijo de Juan. La sociedad no tiene más socios.

La *Estrella* descansa en el muelle de Pueblo.

15.- *Virgen de la Candelaria*

Esta lancha, la última en entrar en funcionamiento en 1995 y que atraca en el muelle de Incatiana, tiene un sólo patrón, Juan Mamani Cari, líder de los Animadores cristianos de Amantani. Obtuvo buena parte del dinero necesario para su construcción del sacerdote encargado de Amantani, el padre Inocencio, y también de préstamos. De esta manera se puede considerar a la parroquia como su propietaria.

Para navegar, Juan se hace ayudar de sus hermanos y otros allegados, todos Animadores cristianos.

3.4.3.2. Conclusiones

Un dato significativo es que no han participado familias *ex-quipus* en la formación de las últimas sociedades lancheras, al menos como principales socios capitalistas. Esto se explica por dos razones. Por un lado, algunas de estas lanchas han sido escisiones de otras anteriores; el hecho de que las familias formadas por *ex-quipus* tiendan a tener un mayor número de patronos favoreció su consolidación como grupo que controla la sociedad, de tal manera que los lancheros expulsados han tendido a ser *nuevos ricos*.

La otra razón que explica este fenómeno es que los *ex-quipus* tenían el capital necesario para establecerse como lancheros desde el principio merced a su mayor acceso al recurso tierra, y aquellos que estuvieron interesados así lo hicieron; la mayoría de las familias *ex-quipus* que se hicieron lancheras lo son desde principios de la década de 1980. Cuando han participado en la formación de nuevas sociedades posteriormente, en la mayoría de los casos ha sido porque habían sido expulsados de alguna otra lancha. Así sucedió con la lancha *Solimar*, escindida de la *Sol y Mar*. En cambio muchas nuevas sociedades se han formado sólo cuando sus promotores han tenido la oportunidad de acceder al capital necesario: este es el caso de la *Virgen de la Candelaria*, construida con el apoyo económico de la parroquia, la *Pilcomayo*, cuyos promotores reunieron el dinero necesario gracias a su trabajo como regidores de la Municipalidad, o la *Rey Marino*, que obtuvo el apoyo económico de una ONG extranjera.

Otro apunte a señalar es que, si bien la mayoría de las sociedades lancheras tienen un carácter fuertemente familiar, en los dos casos en que esto no sucede, que su carácter es más bien de talante comunitario, es en las únicas sociedades que están en el lado este de la Isla: la *Independencia*, de Sancayuni, y *La Paz*, de Occosuyo/Colqui Cachi. Esto no quiere decir que el transporte sea una actividad que sólo se de entre la población de las parcialidades del lado oeste; por el contrario, las sociedades de esta zona están formadas por amantaneños de todas las parcialidades. Sucede que el carácter de Pueblo como capital del distrito y la mayor capacidad de su muelle han centralizado esta actividad. Esto dejó con serias dificultades de comunicación a los habitantes de las parcialidades más alejadas, que optaron por buscar una solución comunal

al problema.

3.5. Conflictos por el control del turismo (I): entre lancheros y no amantaneños

Malázquez es un tour-operador alternativo cusqueño, que en su juventud, en pleno auge hippie, vivió varios años en la India. Cada otoño lleva a un grupo de turistas, la mayoría mujeres norteamericanas y centroeuropeas, a hacer ejercicios espirituales a Amantani. En 1994, él y su mujer decidieron establecer una casa para recoger huérfanos en la Isla, y a tal efecto empezaron a buscar financiamientos particulares. Lo que no se esperaban era que los problemas procediesen de la población autóctona. La Casa de Huérfanos empezó a ser construida a escasos metros del Lago y delante del muelle de Pueblo. Por la situación y características del edificio, relativamente grande, y por el oficio Malázquez, los lancheros y las autoridades empezaron a sospechar que tal vez lo que se estaba construyendo era, en realidad, un hotel. Rápidamente se generó un ambiente de crítica y protesta contra el proyecto, y las autoridades lo vetaron. Durante varios meses quedó paralizado, hasta que finalmente, tras asegurarse que no se estaba edificando un hotel, volvieron a dar los permisos correspondientes. Así lo explicaba Benedicto Pacompía (ent. VII-95), propietario del terreno sobre el que se hacía la construcción, a cambio de lo cual Malázquez le había prometido el trabajo de portero y vigilante de la Casa.

«La gente se amargó contra mí y contra el Malasquis, porque pensaban que esa casa no era para huérfanos, sino para hacer un hotel, y la gente se quedaría sin ese ingreso. Por eso la gente se amargó, y las autoridades negaron los permisos y no dejaron construir más. Es una casa regia, a lado del muelle. Tiempo estaba parado. Recién ahora se vuelve a trabajar. Ahora todo se aclaró, ya no hay problemas con el Malasquis»

El desigual acceso a las ganancias que genera el turismo, un

recurso en origen comunal, provoca conflictos a todos los niveles en Amantaní: entre patrones de una misma lancha, entre socios y patrones de la misma sociedad lanchera, entre lancheros de distintas sociedades, y entre lancheros y el resto de la población. En las siguientes secciones estudiaremos estas disputas con detalle.

Pero la lucha por el control del turismo no es una cuestión que se de exclusivamente en el seno de la sociedad isleña. Hay o han habido otros grupos foráneos que también han buscado beneficiarse del turismo en detrimento de los intereses de la población amantaneña o de determinados sectores de ella. La precaución de estos sectores hacia Malázquez y su Casa de Huérfanos es consecuencia de los problemas habidos con esos grupos, que les hacen estar precavidos ante cualquier intento por parte de extraños de desposeerles de un recurso que controlan.

3.5.1. Los taquileños

En la sección 3.2 ya explicamos la fuerte competencia que Amantaní sufre por parte de la vecina isla de Taquile a la hora de atraer turistas de Puno, y que diversas razones hacen que esta competencia sea claramente ventajosa a favor de Taquile y en detrimento de Amantaní. Intentos de adoptar estrategias comunales para enfrentarse a esta competencia no han dado fruto, ya que el desigual reparto de los beneficios del recurso hace que la mayoría de amantaneños no tengan interés o se opongan a acciones de este tipo. La única réplica que a la exitosa competencia taquileña los amantaneños han podido responder es la creación de discursos desvalorizadores de Taquile y del turismo taquileño.

Un accidente acaecido a mediados de la década de 1980, en la

que una lancha taquileña que llevaba turistas extranjeros naufragó en medio del Lago y perdieron la vida varios de sus ocupantes, es el principal filón de estos discursos. Recordando este suceso los amantaneños afirman que las lanchas de Taquile son más pequeñas y, por ello, menos seguras.

«[La lanchas taquileñas] no son resistentes, no aguantan bien. Cualquiera olada puede tumbar. Por eso nunca salen de la bahía [de Puno]. No se atreven. No son seguras. Como son pequeñas, no son seguras» (Julio Borda, ent. III-91)

Igualmente, acusan a su turismo de excesivo y, como consecuencia de esto, de generar problemas de inseguridad (robos, destrozos).

«Los turistas malogran, roban cosas de los templos. Pero por malograr, ellos mueren. Hay un caso muy claro: los turistas que murieron en el Lago. Ellos habían malogrado los templos de Taquile. Por eso se ahogaron. Así me informaron. Algunos turistas decían, en Puno: *nosotros hemos malogrado los templos, y por eso se han muerto mi esposa, mi amigo,...* Eso decían, llorando» (Carmelo Calsín, gr. 2.94)

Y de salud, con la aparición de nuevas enfermedades desconocidas hasta entonces en el área lacustre como el cáncer o el SIDA. O de que el turismo en Taquile se debe al apoyo de la Iglesia católica, un apoyo del que no ha disfrutado Amantaní.

«La parroquia nunca ayudó a montar ninguna lancha. Para Taquile si que la iglesia católica ayudó. Para la lancha *San Carlos,...*» (Alfredo V. Cari, gr. 1.94-1)²⁰⁹

Por otra parte, los amantaneños no dejan de recordar a los turistas que Amantaní es mucho más grande que Taquile y que las vistas que ofrece, al ser también más elevada, son mejores

«Desde Pachamama y Pachatata se puede ver hasta las luces de La Paz por la noche. Taquile, ya ve usted, es mucho más pequeña. No hay tanta vista, no se ve bien el Lago» (Santiago Juli, ent. VI-94)²¹⁰

²⁰⁹) Hay que señalar que Alfredo V. Cari es lancharo y, en el momento de dar esta opinión, uno de los adventistas más influyentes en Amantaní.

²¹⁰) Desde Pachamama y Pachatata, los dos puntos más elevados de la Isla, se puede observar claramente como Taquile tiene mucha menos altura.

También existe, por eso, un discurso que explica el éxito de Taquile como consecuencia del desigual reparto del recurso en Amantaní; se trata de un discurso crítico contra los lancheros y generado por los no-lancheros.

«Allá [en Taquile] todos son lancheros, y todos se benefician del turismo. Hay trece lanchas, y muchas viajan a Puno todos los días, porque siempre tienen turistas para todas las lanchas» (Sebastián Calsin, ent. II-91)

3.5.2. Los lancheros no amantaneños y la creación de la Empresa Turística

En la segunda mitad de la década de 1980 los lancheros amantaneños entraron en conflicto con otros de fuera de la Isla por el control de las vías de comunicación lacustres. Hasta entonces, la ruta entre Amantaní y Puno había sido monopolio de los transportistas amantaneños. Pero con el desarrollo en la Isla de la actividad turística este itinerario despertó el interés de embarcaciones foráneas que se dedicaban al transporte turístico. Esta competencia provenía básicamente de sociedades lancheras de Taquile, las islas Uros y Puno; la mayoría de estas últimas estaban en manos de las agencias de viajes de la capital.

Con la finalidad de controlar la ruta, estas sociedades denunciaron delante de la Comandancia de Marina a las lanchas amantaneñas por trabajar sin los permisos correspondientes.

«La gente de Puno, la gente que tiene lancha en Puno, no nos dejaba a las lanchas de Amantaní transportar turistas. Nosotros no teníamos los permisos. (...) La Marina decía: *ustedes no pueden transportar turistas*» (Alfredo V. Cari, gr. 1.94-2)

Así se quejaban los lancheros amantaneños de esta situación al director de la oficina estatal de turismo FOCTUR en una visita que realizó a Amantaní en 1988:

«Aurelio Juli se dirigió al director de FOCTUR para poner una queja acerca de otras empresas y de otras agencias de los Uros, y de Puno, tanto

de Taquile, que a nosotros no nos permiten traer a los amigos turistas»²¹¹

El tema era ciertamente serio, ya que si los lancharos amantaneños no podían controlar la ruta no sólo dejaban de percibir importantes ingresos derivados del transporte, sino que perdían el monopolio de la hostelería: los transportistas no amantaneños podrían alojar a sus turistas en las casas de isleños con los que tuviesen establecidas relaciones o que aceptasen los precios más bajos por el alojamiento, sin tener en cuenta su condición de lancharos o no.

Tras varios años en los que el conflicto se fue agudizando a la par que el volumen de turistas que visitaba Amantaní aumentaba, en 1988 los amantaneños establecieron su propia empresa de transportes, legalmente reconocida en abril de 1990: la Empresa Isla Amantaní, más tarde denominada Empresa de Transporte Turístico Lacustre de Amantaní, y comúnmente conocida como Empresa Turística.

«Todos los socios de las lanchas de Amantaní están de acuerdo en formarse en una empresa turística y apuntarse en el registro con el nombre empresa isla Amantaní»²¹²

Esta entidad no sólo les permitiría transportar legalmente a turistas, sino también les concedía el monopolio sobre la ruta entre Amantaní y Puno.

Así explica el proceso de formación de la Empresa Manuel Mamani Cari (gr. 4.94), antiguo socio de la lancha *Arca de Noé* y a la sazón patrón de la *Independencia*, quien fue su principal promotor y primer presidente.

«Yo estuve algo más de un año como primer presidente de la Empresa Turística. Habían graves problemas. La gente de Amantaní no pensaba crear la Empresa. Pero entonces la familia Paucar, de Puno, quería hacerse la dueña de Amantaní. No querían dejar llevar turistas a las lanchas de Amantaní. Solamente ellos. Era una familia de lancharos de Puno. También había un problema con los taquileños. (...) Con Uros también había problemas; una lancha grande, era. Entonces había tres

²¹¹) Libro de Actas del Sargento de Playa. 18 de febrero de 1988.

²¹²) Libros de Actas del Sargento de Playa. 17 de julio de 1988.

empresas: la de Puno, la de Uros y la de Taquile»

Las sociedades lancheras no amantaneñas y que ya estaban organizadas en empresas se reunieron con diversas autoridades en Puno con la finalidad de establecer un mayor control del transporte turístico lacustre. En una de estas reuniones, y gracias a la mediación de un ingeniero de FOCTUR, Manuel Mamani pudo asistir a título de observador, y allí pudo enterarse de cuales eran las intenciones precisas de esas sociedades.

«En Puno un día hubo una reunión. De todas partes. Pero a los de Amantani no nos querían dejar participar. Pero éramos amigos del ingeniero del Ministerio de Turismo. *Tú entra, Manuel, en calidad de observador. Tú no tienes ni voz ni voto. Eso es de las empresas.* Así me dijo. Por fin una corta palabra me dieron en esa reunión. Cortito me dejaron hablar. Y ellos planearon para trabajar en Amantani. No nos dejaban traer turistas, sólo gente de acá. Los de Taquile y los de Puno. Los de Puno más querían apropiarse de Amantani. Los de Taquile ya frenaron»

Manuel se dio cuenta de que si no adoptaban medidas urgentes iban a perder sus derechos sobre la ruta Amantani-Puno, y que estas medidas pasaban por formar una empresa que reuniese a todas las sociedades lancheras de Amantani y les diese un estatuto legal.

«Yo apunté todo [lo que se dijo en la reunión de Puno] en un papel, y en una reunión de lanchas informé. *Formemos la empresa*, dijimos. ¿Qué íbamos a hacer?»

Manuel fue elegido presidente de la empresa, y empezó a hacer los trámites de legalización.

«Yo algo comprendo de estas cosas, y dije que había que hacer una junta directiva. *¿Quién va a ser?. Pues tú, Manuel*, me dijeron. Yo pensaba que era fácil, pero no era fácil. Mucho sufrí»

Desde el principio se encontró con dos dificultades. Por un lado, las amenazas de las sociedades lancheras no amantaneñas, que veían como la creación de la empresa podía dar al traste con sus intenciones.

«En Puno había trabas, que nos ponían las otras empresas. Por eso a Puno iba con cuidado. Llegaba a Puno y de frente iba a la casa en la que estaba alojado. Nunca salía por la noche. Porque mucho amenazaban a mí. La gente de Puno no son como nosotros. De repente me cogen, me llevan y me pegan. De eso me cuidaba»

Por el otro, el desinterés de las instituciones gubernamentales puneñas en realizar los trámites legales necesarios, pues tenían establecidas relaciones clientelistas con las sociedades lancheras de Puno.

«El jefe de Industria y Turismo de Puno me quería poner mal. (...) Amargado estaba con nosotros, porque los grandes empresarios del turismo de Puno le pagaban plata. Y así nos ponía trabas para no poder llevar turistas. Por eso no nos daba atención»

A su favor sólo tenía el apoyo de los ingenieros de FOCTUR, enfrentados con la dirigencia política de la institución.

«Contra el jefe de Industria y Turismo me ayudaron los ingenieros. Felizmente al jefe lo cambiaron»

Después de varios meses batallando infructuosamente decidió desplazarse a Lima para hacer los trámites de formalización de la empresa. Tras establecer los contactos necesarios a través de los ingenieros amigos, las sociedades lancheras amantaneñas hicieron un fondo para costear los gastos del viaje. El viaje fue fructífero, y unos meses después la Empresa Turística fue legalizada.

«Hasta Lima tuve que ir para hacer la empresa, hasta el Ministerio de Transportes. (...) Había un doctor, doctor Pérez, que es asesor del ministro. Pasó por Puno y hablé con él. Todo quedó planeado para yo ir a Lima. Fui a Lima y le llamé por teléfono. *Vente, te espero hasta las cuatro de la tarde*, me dijo. Al toque fui. Nos invitamos, y al día siguiente ya estaban los papeles. Yo me confié con el doctor, porque era bueno. *Pero tienes que dejarme plata*, dijo. *Con eso tengo que moverlo. Yo no puedo mover, pero por bajo haré mover. Pero alguien tiene que reclamar acá. A un amigo le daré propina para que reclame, como si fueras tú.*, me dijo. *¿Para qué vas a gastar plata aquí? Un mes, dos, vas a demorar. No va a ser fácil, esto. Tenemos que enviar hasta la Capitanía del Callao.* Y así deje doscientos mil intis. Me firmó un recibito, y me regresé. De ahí llamaba por teléfono. *Un día de estos va a llegar el papel*, me dijo. Y justo a la semana llegó la resolución. Y ya era formado la empresa»

A partir de ese momento los lancheros amantaneños ya podían hacer su trabajo sin problemas legales. Unos meses después se llegó a un acuerdo con las sociedades lancheras de Puno: sólo podrían realizar la ruta Amantani-Puno cuando el número de pasajeros fuera superior a la

capacidad de transporte de las embarcaciones amantaneñas.

«Harán servicios nuestras lanchas primero, y luego cuando hay demasiado pasajero de las agencias podrán engresar con sus propias lanchas, con la coordinación del Presidente de la Empresa lacustre de Amantani; si acaso no cumplan será denunciados en inmediato a las autoridades competentes; También no queremos más incremento de las lanchas de las agencias puesto que ya tenemos en cuenta las lanchas que existen de las agencias de Puno»^{21,3}

En la práctica, teniendo en cuenta el número de turistas que llega a Amantani y el incremento de lanchas de la Isla a partir de 1990 (siete en los primeros cinco años de la década), esta decisión suponía el monopolio absoluto de la ruta por parte de las sociedades lancheras amantaneñas. Esto provocó el descontento de los lancheros puneños, que no obstante, no pudieron ya hacer nada al respecto más que provocar pequeños enfrentamientos en el muelle de Puno sin consecuencias sobre el control de la ruta.

«La lancha de turismo de Puno *Villa Lago*, y la lancha *Suri* también. En estos días, estos señores patrones de estas lanchas se han puesto insultantes total en contra de mi persona. Me han faltado al respeto. Estos patrones a su manera piensan que el sargento está haciendo el reparto» (Aurelio Juli, gr. 9.93)

3.5.3. Los guías y agencias de viaje puneñas

La mayor parte de los turistas que llegan a Amantani lo hacen a través de tour-operadores y de las agencias de viaje de Puno, ya que los amantaneños no tienen una infraestructura que les permita captar a los turistas sin su mediación. Incluso cuando los turistas se acercan al muelle por propia iniciativa, guías de agencias o libres les abordan antes de llegar a la zona donde se reúnen los lancheros para ofrecerles sus servicios. Generalmente aquellos, si tienen la intención de tomar alguna embarcación para hacer alguna visita por el Lago, aceptan su mediación creyendo que es el proceso habitual. Esto les permite tener un control

^{21,3}) Libro de Actas de la Empresa de Transporte Turístico Lacustre de Amantani. 20 de agosto de 1990.

sobre el recurso,

«El Presidente de la Empresa don Julio Borda M. expresó sus palabras sobre las agencias de viajes. Dijo: **los pasajeros de turista están en poder de las agencias de viajes**, ello quieren trabajar por entermerio de las agencias para el mayor influencia de turista así a la Isla Amantani»²¹⁴

que utilizan para maximizar sus ganancias, en detrimento, en parte, de las que los lancheros consideran legítimamente como propias. Estas ganancias provienen de dos conceptos. Por un lado, las agencias y guías libres cobran al turista un porcentaje por su mediación. Por otro, pagan a los amantaneños por el transporte y el alojamiento precios inferiores a los estipulados, y que lo son por la Empresa Turística con el beneplácito de la Comandancia de Marina y por las autoridades distritales. Esta situación provoca las quejas de los lancheros amantaneños.

«(...) nosotros no tenemos suficiente con los turistas, que en el muelle de Puno hay malos guías que nos pagan lo que ellos quieren»²¹⁵

Sin embargo, sólo a finales de la década de 1980 y principios de 1990, durante el proceso de formación de la Empresa Turística, los lancheros plantearon acciones frente a una actividad que consideraban ilegal y que les perjudicaba. Así, a principios de 1990 lograron que FOCTUR, con el apoyo de las agencias de viaje puneñas, cancelase el permiso de trabajo de un guía conocido como señor Andrés, quien debía dinero a varios lancheros por el transporte y alojamiento de turistas que les había llevado.

«Y luego el señor Presidente de la Empresa don Manuel Mamani Cari expresó sus palabras (...). Dijo también sobre el Señor Andrés de una agencia, tiene que estar aciendo mal. Y dijo: en poco tiempo el Señor Andrés será suspendido automáticamente»²¹⁶

²¹⁴) Libro de Actas de la Empresa de Transporte Turístico Lacustre de Amantani. 20 de agosto de 1990. El subrayado es nuestro.

²¹⁵) Libro de Actas del Sargento de Playa. 10 de noviembre de 1988.

²¹⁶) Libro de Actas del Sargento de Playa. 7 de enero de 1990.

Estas acciones contra los guías y agencias de viaje de Puno no llegaron a más. Incluso un tiempo después este guía seguía trabajando a través de testaferros. Dos razones explican este comportamiento. Por un lado, los lancheros amantaneños son conscientes de que los guías y las agencias controlan el turismo que llega a la Isla: aprovechando su desinformación, tienen capacidad para desviar a los viajeros hacia otros destinos como Taquile o las islas Uros sólo con obviar la existencia de Amantaní o hacer una mala propaganda de la Isla delante de sus clientes. E incluso pueden dirigirse como interlocutores a isleños no-lancheros y ofrecerles a ellos el alojamiento, poniendo en peligro su monopolio sobre la actividad hostelera.

«[Ante las protestas de todos los lancheros] el señor Julio Borda, presidente de la Empresa, recordó que los turistas están en poder de las agencias de viaje»²¹⁾

Por otro, buena parte de los patrones han establecido relaciones clientelistas con algunas agencias, que reclaman sus servicios cuando tienen un grupo de turistas que desean visitar Amantaní en lancha particular. A partir de 1993, y en los meses de temporada alta, no eran extraños los días en que alguna embarcación partía de Amantaní antes del amanecer para ir a recoger pasajeros en Puno como lancha particular, tras haber recibido la tarde anterior el aviso por parte de alguna agencia amiga.

3.6. Conflictos por el control del turismo (II): entre lancheros y los demás isleños

A principios de la década de 1980, a los pocos años de iniciarse la

²¹⁾ Libro de Actas de la Empresa de Transporte Turístico Lacustre de Amantaní. 6 de febrero de 1991.

promoción turística de la Isla, las esperanzas colocadas en el nuevo recurso por la mayoría de los amantaneños como la mejor solución para arreglar sus problemas económicos fueron diluyéndose. Esta desilusión se debió a dos fenómenos explicados en las secciones anteriores y que al poco tiempo empezaron a manifestarse: la escasez del turismo que llegaba a Amantaní en relación a las expectativas abiertas y su monopolio por parte de una minoría.

A medida que esta situación se fue clarificando, la mayoría de los amantaneños, desencantados, fueron desligándose de las obligaciones que habían contraído para desarrollar el recurso: las habitaciones que habían acondicionado para alojar a huéspedes empezaron a tener otras utilidades, redujeron su producción de artesanías, etc. A la vez esta desilusión fue tornándose también en resentimiento: veían injusto el reparto que se hacía del recurso, por escaso que fuese, teniendo en cuenta que ellos también habían hecho una inversión en tiempo, en las actividades de promoción del turismo, en dinero, acondicionando sus hogares para alojar huéspedes, y en esperanzas, ya que su promoción se plantea como un negocio de tipo cooperativo. El desinterés y el resentimiento se tradujeron en críticas a aquellos isleños más beneficiados por el turismo

«Los lancharos se quedan a los turistas, y la gente critica eso. Porque a la gente pobre no quieren dar turistas. Ellos se quieren aprovechar de los turistas. Ellos quieren dejar que los pobres sigan siendo pobres» (Josefina Mamani, gr. 2bis.91)

«Aquí hay bastante personalismo. Solamente los lancharos quieren aprovecharse de todo. Ellos sólo ven sus ingresos. Pero esto es incorrecto, porque no pueden solamente los lancharos beneficiarse con el turismo, tanto de la lancha como de los hospedajes. Para mí esto está equivocado. Pero no hay nadie que diga como se puede solucionar» (Daniel Yanarico, gr. 2.91)

y en boicot a sus propuestas para desarrollarlo.

«Ese año el general Monzón nos apoyó en el Salón Artesanal; él

colaboró con todo el material: nos apoyaron con calaminas, ventanas, puertas,.... Yo entonces hice trabajar [a los amantaneños] con piedra, duro, para construir el Salón Artesanal. El trabajo lo puso la comunidad. En aquel año la gente colaboraba, quería trabajar. Pero ahora ya no quiere» (Ambrosio Mamani, HV-2)

Desde la década de 1980, la lucha por el control del turismo entre la minoría que lo posee y la mayoría excluida es el eje alrededor del cual gira la mayor parte de la conflictividad social en Amantani.

Pero la existencia de esta competencia y que nos centremos en su explicación no nos ha de dar la sensación de que la sociedad amantaneña vive en un continuo estado de conflicto. Por un lado, se trata de una conflictividad en estado latente la mayor parte del tiempo, que sólo en determinadas circunstancias despierta de su letargo. Mientras tanto, las relaciones entre amantaneños de ambos grupos puede ser incluso de amistad, cuando no les une relaciones de parentesco o compadrazgo. Por otro, hay que decir que no todos los amantaneños han participado activamente en acciones o forman parte de grupos de presión contra los lancheros. Muchos, incluso, tienen establecidas relaciones clientelares con ellos, por lo que son allegados suyos. Existe una graduación en la oposición a los lancheros: desde los que se limitan a la simple crítica a los que plantean y llevan a efecto acciones de oposición. Por su parte, no todos los lancheros defienden sus intereses de grupo con la misma intensidad, igual que tampoco no todos se benefician de la misma manera del turismo.

3.6.1. Discursos por el turismo y acciones de oposición a los lancheros

La población no-lanchera afirma que el monopolio de los lancheros se debe a que estos son los primeros en entrar en contacto con ellos, en el puerto de Puno, donde los recogen para llevarlos a Amantani. Esto les permite convencerlos para ir a sus casas.

«Los turistas quedan en mayor parte con los lancheros porque lo lancheros, a partir del puerto de Puno, están convenciendo al turismo de que *tengo yo hospedaje*. Entonces el turismo ya se confía en él, en el lanchero. En algunos viajes que he hecho a Puno yo siempre los he visto conversando con los viajeros» (Salvador Mamani, gr. 2bis.91)

«Los patrones convencen en el puerto de Puno [a los turistas]. Así, ellos alojan a todos los turistas, y la comunidad y los socios de las lanchas quedan marginados por los patrones» (Saturnino Mamani, gr. 2bis.91)

En realidad no hay necesidad de convencer a los turistas de nada: al no conocer el terreno que pisan, no se extrañan de que sean los mismos lancheros que les transportan quienes les alojen o quienes deciden en que casa han de hacerlo. Normalmente antes de llegar a Amantaní la tripulación ya se ha repartido a los turistas, y cuando llegan al muelle rápidamente sus esposas o hijos, que les esperan, se los llevan a sus casas.

La forma de oposición a los lancheros más generalizada es la crítica, tanto a los lancheros en general

«Los lancheros se aprovechan del turismo. Les dejan plata del viaje en bote, del alojamiento, de la comida. Los lancheros son un grupito, nomás, que se aprovechan. Yo he tenido turistas dos veces. Por eso sé que dejan plata» (Adrián Cari, Inc.4)

«Los lancheros se quedan a los turistas y la gente critica eso. Porque a la gente no quieren dar turistas. Ellos se quieren aprovechar de los turistas. Ellos quieren dejar que los pobres sigan siendo pobres. (...) Yo soy pobre, huérfana. No me dan turistas y no puedo vivir bien. Por eso me parece mal» (Josefina Mamani, gr. 2bis.91)

como a sus principales líderes.

«La gente no quiere a Alfredo [V. Cari] como alcalde porque es muy prepotente, como se vio cuando era gobernador. Es lanchero, y la gente no los quiere, porque ponen los precios que quieren en los viajes y porque se quedan a los turistas» (Santos Mamani, ent. VIII-95)

En ocasiones estas críticas se han manifestado en pintadas en piedras de caminos y en paredes. Así, a principios de la década de 1990 se reprodujeron las dirigidas contra Anastasio Pacompía y, en menor medida, también José Yanarico, patrones de la lancha *Halcón*, a los que se les tildaba de "ladrones" y de "rateros de lanchas". Estas pintadas

fueron una reacción ante el deseo de Anastasio de presentarse como alcaldable a las elecciones municipales por el partido FRENATRACA²¹⁸. Unos años después el principal objeto de las pintadas contra los lancheros fue Alfredo V. Cari, patrón de la *Tarzán*, también ante sus pretensiones de acceder al cargo de alcalde.

Como se explicó en la sección 3.3, las críticas no sólo se deben al desigual reparto del turismo, sino también a los precios de los pasajes establecidos por los lancheros, siempre considerados excesivos por el resto de la población teniendo en cuenta que son aquellos los que más se benefician del turismo.

En determinadas ocasiones estas críticas se han transformado en acciones que pueden clasificarse en dos tipos: de oposición activa y de oposición por desinterés.

a) Oposición por desinterés

Una de las primeras acciones de oposición tomadas por los isleños cuando empezaron a desencantarse del turismo fue desligarse de ciertas obligaciones que habían contraído para promocionarlo. El de la vestimenta fue una de ellas. Como ya se explicó anteriormente, a los taquileños se les reconoce por vestir sus ropas tradicionales. Los amantaneños, cuya promoción del turismo se hizo a semejanza de la realizada por los taquileños, intentaron hacer lo mismo.

La indumentaria tradicional masculina se compone de pantalón negro, camisa cruda y chaleco corto de color crudo por la espalda y negro por delante, todas estas prendas de lana o de *tucuyu*²¹⁹, *ojotas*²²⁰ de piel en

²¹⁸) Frente Nacional de Trabajadores y Campesinos.

²¹⁹) Algodón basto.

²²⁰) Calzado abierto.

los pies, si no van descalzos, y *chullo*²²¹ y/o sombrero en la cabeza. El *poncho* se utiliza poco, debido al clima templado de la Isla, y generalmente sirve como hatillo o manta. Las mujeres se atavían con *polleras* de diversos colores atadas a la cintura con una faja de diez o quince centímetros de anchura, y camisa blanca de *tucuyu* bordado. También utilizan *ojotas* o van descalzas, y se cubren la cabeza con una manta negra bordada. Suelen llevar una manta en la espalda, que utilizan para transportar niños o cargar productos.

En la actualidad, sólo entre los más ancianos podemos encontrar quien vista a la manera tradicional. Más común es la utilización de pantalones tejanos o de pana, camisas de fabricación industrial, zapatos cerrados, deportivos u *ojotas* confeccionadas con la goma de neumáticos viejos, gorras con visera y jerseys y anoraks de distinto tipo. Para las ceremonias u otras circunstancias de importancia suelen llevar trajes de confección, normalmente sin corbata. Las mujeres, en cambio, siguen vistiendo como antaño, si bien muchas de las prendas que utilizan ya nos las hacen ellas mismas sino que las adquieren en el mercado.

A los intentos por restablecer la vestimenta tradicional, la mayoría de la población prestó oídos sordos. Estos intentos no sólo provenían de aquellos isleños con más interés en la promoción del turismo, sino también de instituciones gubernamentales. Así, en 1988, un ingeniero de la oficina estatal FOCTUR arengaba a los amantaneños de esta manera:

«[El ingeniero] dijo que no solo viene por primera vez a la isla sino por quinta vez, y conozco como es la isla. Dijo que recuerda en los años pasados hicieron los mismos bailes como hoy. Pero que pasó. Hasta ahora no recibimos el resultado como la isla de Taquile. El resultado es esto, que la isla de Taquile ha comprendido i habia hecho caso con estas palabras. (...) I vemos que la isla de Taquile ha tenido la voluntad de trabajar con el turismo i vemos ahora que a Taquile estan viajando diariamente 5 a 8 lanchas. Por eso, hermanos de Amantani, quiero que ustedes tambien

²²¹) Capucha de lana con orejeras.

trabajen unidos i no tener venguenza de llevar nuestras vestimentas de nuestros abuelos, i porque no usan estas ropas nuestros niños de la escuela i secundaria»²²²

Diversos factores explican este fracaso. Por un lado, los amantaneños no lo consideraron oportuno ya que ello sólo podía repercutir en beneficio de una minoría. Por otro, la mayor parte de la población ya no tenía ropa de este tipo, y una decisión así suponía una inversión en dinero y tiempo, para la adquisición de los materiales necesarios y la elaboración de los tejidos y prendas, que no estaban dispuestos a cubrir por la misma razón anterior. Por último, la ropa de fabricación industrial tiene un valor añadido al de simple vestimenta: es un símbolo de cosmopolitanismo y de prestigio, del que gran parte de la población, especialmente la más joven, no está dispuesto a desprenderse²²³.

«Las autoridades no quieren hacer perder las tradiciones culturales que siempre han habido, desde nuestros tatarabuelos. Pero los jóvenes no las quieren mantener. En el caso de las vestimentas, de las ropas, por ejemplo, nosotros las autoridades a veces decimos: *tenemos que usar nuestras ropas típicas, lo nuestro, lo propio*. Pero ellos contestan: *ustedes no nos pueden obligar de acuerdo con los derechos humanos*. Y tienen razón. Por eso digo que desde 1980 las cosas han cambiado bastante» (Alfredo V. Cari, HV-1)

Otra de las situaciones en las que se evidencia el intencionado desinterés de la mayoría de los amantaneños en participar en actividades dirigidas a favorecer el turismo o de las que los lancheros extraen mayor provecho es en la mejora de ciertas infraestructuras. Esto se da especialmente en lo referente a la refección o construcción de muelles.

Diversos factores climáticos provocan periódicamente desperfectos en los muelles, que en ocasiones incluso quedan inutilizables. El libro de

²²²) Libro de Actas del Sargento de Playa. Enero de 1988.

²²³) Barragán (1997) señala que, desde la Colonia, la adopción o imitación de la vestimenta occidental ha formado parte de la estrategia de ciertos sectores indígenas por mejorar su estatus social.

actas del Comité de Defensa Civil de Amantaní, donde hasta mediados de la década de 1980 se reflejaban todos los daños que las infraestructuras isleñas padecían por la razón que fuese, así lo evidencia: después de los daños producidos a la producción agrícola, la mayoría de los deterioros provocados por factores climáticos contabilizados hacen referencia a los muelles. Dos son los principales agentes que generan estos desperfectos. Uno es el fuerte oleaje que se levanta con las tormentas, que tienen lugar especialmente en agosto y durante la época de lluvias. El otro agente son los secuenciados periodos de sequías e inundaciones que hacen variar el nivel del Titicaca: mientras que en los años de inundación los muelles o parte de ellos pueden quedar sumergidos, los de sequía dejan sus cimientos al descubierto. De una u otra manera, sufren daños: cuando quedan bajo el nivel de las aguas, los muelles son más vulnerables a los oleajes; cuando quedan a la intemperie, los amantaneños se ven obligados a escavar el suelo del muelle para aumentar su profundidad y dar cabida a las embarcaciones, lo que debilita los cimientos.

Por otra parte, año tras año es necesario aumentar la capacidad de los muelles existentes o de crear nuevos. Esto se debe al progresivo aumento de la flota lanchera y a que en épocas de sequías, como queda dicho, la disminución del nivel de las aguas hace disminuir el número de embarcaciones que los muelles pueden guarecer. Y que las lanchas queden refugiadas en muelles es una necesidad ineludible, ya que el oleaje las podría estrellar contra la costa.

En principio, la refección y construcción de muelles se considera trabajo comunal, ya que estas infraestructuras son de propiedad y usufructo público: todo aquel que tenga algún tipo de embarcación tiene el derecho de guarecerlo en algún muelle; el embarque y desembarque de

personas y mercancías se realiza en los muelles. Y como trabajo comunal, todos los amantaneños están obligados a participar. Sin embargo, quienes más provecho obtienen de estas infraestructuras son quienes poseen embarcación, y especialmente los lancheros²²⁴. Esto ha hecho que la mayoría de los amantaneños se hayan desinteresado por este tipo de labor. Tres refacciones del muelle de Pueblo realizados en décadas distintas nos pueden permitir observar este cambio.

A finales de septiembre de 1976, cuando aún no se había empezado a promocionar el turismo, un huracán destruyó e inutilizó el muelle. Unos días después toda la comunidad se puso manos a la obra para hacer los arreglos necesarios. Las autoridades establecieron que todos los vecinos contribuirían a la refacción con su trabajo el tiempo que fuera necesario, y que los propietarios de embarcaciones, además, aportarían una determinada suma de dinero destinada a la adquisición de coca, alcohol²²⁵ y el material necesario (cemento)²²⁶.

Una vez más, en marzo de 1983 fue necesario hacer arreglos en el muelle de Pueblo. El sistema continuaba siendo prácticamente el mismo: el trabajo era realizado por todos, y los lancheros y propietarios de botes asumían también los gastos de material (en este caso, el traslado de las piedras necesarias para la refacción) y la alimentación de los trabajadores.

«Todos los habitantes están de acuerdo para trabajar el atracadero principal de acuerdo con los patrones de lanchas y Botes y Balsas. (...) las

²²⁴) Los pescadores, cuyas embarcaciones son de menor peso y calado, no necesitan muelles tan elaborados como los propietarios de lanchas para guarecer sus embarcaciones.

²²⁵) En los Andes centrales no se comprende el trabajo comunal o de cooperación sin la participación de estos elementos (Contreras, 1985; Saignes, 1993; Heath, 1993).

²²⁶) Libro de Actas de la Gobernación del Distrito de Amantani. 1 de octubre de 1976.

lanchas a motores trasladando las pedras para construcción del muelle de distancia de dos kilómetros cada lancha trayendo una camionada de piedra con sus gastos mismos. Así también se ponen una cuota de cada lancha la suma de mil soles de oro para dar a los trabajadores pan, dulce y coca, también el Bote de bifa igualmente y balsas de pescadoris»²²⁷

Los libros de actas de las distintas autoridades isleñas reflejan que esta situación se mantuvo vigente hasta la segunda mitad de la década de 1980. A partir de entonces la obligación de participar en el trabajo comunal fue disminuyendo.

Entre 1993 y 1994 el gobierno peruano hizo una importante ampliación del muelle de Pueblo: mejoró y engrandó los dos espigones existentes y construyó un tercero. Posiblemente la utilización de materiales de baja calidad y no en la cantidad requerida hizo que unos meses después, tras las primeras tormentas, se abriesen importantes brechas en el espigón nuevo y uno de los ampliados. Una vez más se requirió realizar un trabajo comunal para refaccionar el muelle. Los lancheros, de nuevo, debieron contribuir monetariamente para la adquisición de materiales y de coca para los trabajadores. En esta ocasión la Municipalidad también participó con parte de los materiales; ahora esta institución percibía una partida económica del gobierno, lo que no sucedía en 1976. La refacción también duró varios días, pero en esta ocasión la mayoría de la población, los no lancheros, sólo participaron el primero. La razón: los patrones son los que más se benefician de estas infraestructuras.

«Hoy todos, pero a partir de mañana sólo los lancheros. Ellos tienen lanchas, ellos tienen que esforzarse más» (Francisco Yanarico, ent. V-94)

Y el hecho de participar este primer día no se debió tanto a la consideración del muelle como algo propio, sino a que su trabajo iba a ser retribuido en especies por la ONG católica Cáritas.

²²⁷) Libro de Actas del Sargento de Playa de Amantaní. 19 y 25 de marzo de 1983.

Hasta la década de 1970 Cáritas repartía alimentos gratuitamente entre todos los amantaneños sin esperar por parte de la población beneficiaria ninguna compensación. Pero posteriormente quiso abandonar el asistencialismo y dar a su trabajo un cariz más de desarrollo. Para ello decidió que el reparto de alimentos se realizaría entre las familias que participasen en labores comunales o de mejora de las infraestructuras; entre ellas, el arreglo de muelles.

«Cáritas trae comida a Amantaní desde hace mucho. Yo siempre lo he visto. Antes daba la ayuda sin trabajar. Pero ahora, para recibir ayuda, Cáritas obliga a hacer trabajos comunales a las familias: reconstruir andenes, mejorar los *puquios*²²⁸,... Cáritas no reparte alimentos a quienes no han ayudado en trabajos comunales. sólo a los huérfanos, a los ancianos, a los inválidos. También da semillas para hacer huertas. Últimamente Cáritas trae comidas para hacer comedores populares, que se gastan cuando se hace el trabajo comunal» (Juan Mamani, ent. IX-90)²²⁹

Cuando es necesario refaccionar, ampliar o construir algún muelle, las autoridades (gobernador, alcalde y sargento de playa) se dirigen a la parroquia a reclamar alimentos por el trabajo comunal. Este es el principal incentivo, sino el único, que anima a los amantaneños a participar en esta labor.

En 1995 se amplió el muelle de la parcialidad de Incatiana. En este trabajo, aunque también apoyado por Cáritas, sólo participaron las familias propietarias de las dos lanchas que iban a resguardar sus embarcaciones en ese muelle con la ayuda de algunos allegados.

b) Oposición activa

Una de las reclamaciones más incesantes de la mayoría de los amantaneños es establecer un sistema de reparto de los turistas que rompa el monopolio que los lancheros detentan de los ingresos por el

²²⁸) Acequia, en quechua.

²²⁹) Juan Mamani es el líder de los Animadores cristianos. En su condición de principal responsable de la Parroquia en ausencia del sacerdote también se encarga del traslado de alimentos de Cáritas desde Puno y de su reparto en Amantaní.

hospedaje.

«En una reunión pedí que me repartiesen [turistas]. Ahora estamos pidiendo que nos den los turistas particulares, esos que vienen en lanchas particulares de Puno. Queremos que nos den esos turistas según una relación. Eso pedimos. En una reunión de gente de varias parcialidades: de Santa Rosa, de Sancayuni, de Incatiana y de Pueblo» (Adrián Cari, Inc.4)

En diversas ocasiones desde que se inició el desarrollo del turismo se ha intentado instituir la figura del "repartidor de turistas". Los libros de actas de la gobernación y de la municipalidad reflejan estas continuas tentativas que se han dado periódicamente, pero que ante la oposición de los patrones nunca han tenido éxito.

En dos momentos se llegó a establecer el cargo del repartidor durante un breve espacio de tiempo. El primero fue en 1982-1983; era la época en que las expectativas en el nuevo recurso empezaron a diluirse para la mayoría de los amantaneños, debido a la escasez de visitantes en relación al volumen que se esperaba cuando se empezó a promocionar y a su monopolización por parte de un sector minoritario. No obstante, el número de turistas que visitaba la Isla era cada año superior al anterior. Esto, y la sensación de injusticia por el desigual usufructo de un recurso considerado comunal, llevó a los amantaneños a reclamar con insistencia que se estableciese algún sistema de reparto más equitativo. Finalmente se estableció, por primera vez, el cargo de repartidor. A los pocos meses los lancheros empezaron a boicotear las adjudicaciones de turistas establecidas por el repartidor, aludiendo que se aprovechaba del cargo para favorecer a sus familiares y allegados.

«Antes, en el año 82, 84, estaba un poco repartido [el turismo]. Estaba de turno. Un poquito. Había un repartidor que ha sido nombrado, y este señor también maleaba, que a uno nomás los llevaba también. Eso era un poco mal. Había corrupción. Total, de todas maneras mejor no. *Tú no actúas bien, mejor los patrones en orden.* Así fue» (Evaristo Pacompía, gr. 4c.93)

El segundo intento de imponer la figura del repartidor acaeció en

1993, por parte de la Municipalidad y con Julián Huatta como alcalde, precisamente cuando el turismo empezó a repuntar después de varios años en que los visitantes foráneos eran contados.

Julián Huatta había alcanzado este cargo aupado por grupos de amantaneños anti-lancheros, muchos de los cuales le acompañaban en las listas y fueron elegidos regidores. Incitado por sus compañeros de lista y por el grupo que le apoyaba, su primera medida al tomar el cargo fue reinstaurar el cargo de repartidor, lo que le enfrentó con los lancheros, que no cesaron hasta conseguir anular esta medida. Este conflicto lo estudiaremos con más detenimiento en la sección 5.3., pero vale la pena ahora señalar que los lancheros lograron abortar estos intentos mediante diversos mecanismos, como acusar de nuevo a los cargos municipales de utilizar el reparto de turistas para favorecer a sus familiares y allegados, denunciar al alcalde de malversación en instancias políticas distritales y departamentales, o delatar a FOCTUR que, excepto ellos, casi ningún amantaneño tenía licencia de hospedaje. Finalmente Huatta viendo la fuerza de los lancheros, que le pusieron en más de un apuro, no sólo cesó en sus intentos por establecer un sistema de reparto de turistas, sino que decidió cambiar de aliados con gran disgusto de las personas que habían apoyado su candidatura y su labor hasta ese momento; a mediados de 1995 la relación de Huatta con los lancheros era incluso cordial.

Ante el poco éxito de los intentos por establecer sistemas de reparto del turismo más equitativo, el objetivo de los no-lancheros se ha centrado en boicotear acciones impulsadas por los patrones o en obligarles a redistribuir una parte de sus ganancias. Un ejemplo lo encontramos en la Feria Artesanal.

A finales de la década de 1980 los lancharos deseaban dar un nuevo empuje al turismo en Amantani, que aún vivía un tímido crecimiento anual. La idea de crear una Feria Artesanal era una de sus propuestas, que finalmente tomó forma en 1989 por iniciativa del gobernador Pedro Juli. El caso de la Feria Artesanal también lo estudiaremos con mayor atención más adelante²³⁰, pero valga señalar que esto fue posible al control que los lancharos ejercían sobre la Gobernación.

La propuesta fue aceptada por la comunidad en la confianza de que permitiría aumentar las ventas de artesanías, único beneficio del turismo del que participa toda la población. Pero los resultados no fueron los esperados: el número de turistas y la venta de artesanías no fue superior a lo normal en esa época del año, debido a la promoción que se hizo en Puno. Ante esto, al año siguiente la población y los cargos que se encargaban de la cooperativas de artesanías se opusieron a volver a hacer otra Feria. Aunque la gobernación logró que se realizase, su fasto y duración fueron considerablemente inferiores al año anterior, y al año siguiente ya no se hizo. Tras la detención en 1993 de los principales líderes guerrilleros, resurgieron las esperanzas en un rebrote del turismo a nivel nacional y distrital, y los lancharos a través de la gobernación volvieron a presionar para reinstaurar la Feria Artesanal. Finalmente lo lograron, pero con concesiones: se estableció que los gastos de la Feria se repartiesen entre la Municipalidad, la institución que más dinero percibe del Estado, y las personas y organismos que, se supone, han de ser sus principales beneficiarios (Empresa Turística, tiendas de abarrotes, alojamiento y Salón Artesanal). En última instancia, esto suponía que los

²³⁰) Véase sección 5.3.

lancheros asumiesen la mayor parte de los gastos de la Feria.

Otra estrategia utilizada por los no-lancheros para obligar a los patrones a redistribuir algo de sus ganancias, ya que no es posible quebrantar su monopolio sobre el turismo, es haciéndoles asumir los costos de asuntos de interés comunal. Lo acabamos de ver en el caso de la Feria Artesanal: entre su aportación como hoteleros y como lancheros, han de cubrir aproximadamente el 38% de los gastos que conlleva²³¹. No es el único caso. Así, los lancheros eran los principales candidatos a asumir los cargos de alferazgo y mayorazgo en las fiestas que funcionaban con este sistema. También era tradición que, como grupo, cubriesen también una parte sustancial de los gastos que generaba la fiesta de San Sebastián, actualmente también denominada de Pachamama y Pachatata, la más importante de Amantani.

«Hace diez años no acostumbraban a subir a Pachamama y Pachatata las comunidades. Sólo teníamos que subir, obligatoriamente, los que teníamos lancha. Los lancheros, nomás. Lancha *Inca*, lancha *Tarzán*, lancha *La Paz*,... A motor ya eran. Y a vela, anteriormente, subían. Pero gente particular no subía. No acostumbraban. (...) Harta plata gastaban los lancheros. Ellos ponían todo el gasto. Era obligatorio. Las autoridades daban una notificación: *tienen que subir todos los lancheros*. Y había que poner cota. No molestaba. Estaban acostumbrados. Era costumbre» (Ambrosio Mamani, gr. 3.94)

Como veremos más adelante, los lancheros han buscado estrategias para inhibirse de estas obligaciones ceremoniales, a menudo con éxito.

Como ejemplo de esta estrategia puede ser oportuno explicar un caso del que fuimos, sin desearlo, causantes directos, y que pone al descubierto el papel destabilizador del etnólogo²³².

²³¹) Los propietarios de tiendas, casi un 11%. Toda la comunidad, a través del Salón Artesanal, menos de un 9%. Y la Municipalidad, con el dinero que recibe del Estado, cerca de un 43%. Datos establecidos para 1993. Libro de Actas de la Empresa de Transporte Lacustre de Amantani. 18 de julio de 1993.

²³²) El etnólogo no es más que un turista de larga duración, como algunos autores ya han evidenciado (Nash, 1963, 1970, 1996; Núñez/Lett, 1992; Crick, 1992), y si partimos de la

Ya hemos explicado que la Gobernación es una institución controlada por los lancheros. Aunque en capítulos posteriores nos centraremos más en este tema, adelantaremos que esto se debe a dos razones. Por una lado, que al menos hasta la primera mitad de la década de 1990, cuando el gobernador empezó a percibir una retribución del Estado, conllevaba unas obligaciones fuertemente onerosas sólo asumibles por los isleños con mayor capacidad económica. La otra razón es que la elección del gobernador depende básicamente del gobernador saliente. El gobernador saliente, antes de acabar su periodo como autoridad, debe formar una terna de candidatos entre los cuales la comunidad, reunida en asamblea y a mano alzada, opta por uno. Posteriormente presenta la terna al prefecto del departamento de Puno, quien por lo general ratifica al designado por la asamblea. De esta manera, aunque teñido de decisión comunal, la elección del nuevo gobernador recae en el anterior, quien observa afinidades de grupo: por lo general los tres candidatos siempre son patrones de lancha.

El caso que queremos explicar sucedió en 1990, durante nuestro primer año de trabajo de campo. Como cualquier turista, al llegar a Amantaní fuimos hospedados en casa de uno de los lancheros que nos había transportado. Desconociendo la conflictividad que sólo un tiempo después llegamos a descubrir en torno al turismo, ya que nuestros intereses iniciales eran otros distintos, no se nos ocurrió hasta varios meses después cambiar cada cierto tiempo de residencia. Consecuencia de esto, el lanchero que nos acogió inicialmente obtuvo por nuestro alojamiento unas ganancias muy superiores a lo habitual. Entre los demás

idea de que el turismo impacta en las estructuras socioeconómicas allá donde se implanta, no se puede esperar que sea un agente inocuo. De hecho, para comprender el turismo es necesario integrar también el rol del investigador en el análisis. (Lanfant, 1995).

lancheros este patrón ya tenía un cierto reconocimiento, y a finales de ese año el gobernador lo agregó en la terna de candidatos. No obstante no esperaba salir elegido en esta ocasión, debido a su juventud y a que aún no había pasado por otros cargos que se consideran previos al de mayor importancia en el Distrito. Sin embargo, y rompiendo la costumbre, fue elegido por la asamblea. La causa: el convencimiento por parte de la comunidad de que había ganado mucho dinero con nosotros. Designarlo como gobernador fue en parte un castigo por habernos monopolizado, en parte una manera de redistribuir las ganancias obtenidas alojándonos. Así lo explicaba el propio afectado:

«Yo no había ahorrado plata, porque no sabía que este año iba a ser gobernador. Me han sorprendido. Una vez que viniste, hace tiempo, ya te dije: *he sido llamado para gobernador*. Pero yo pensaba que no sería elegido, que era muy joven aún. Pero lamentablemente me ha tocado, democráticamente. En esto ya no puedo decir: *no*. Es por eso que no estaba preparado. Si hubiera estado preparado... Pero también gracias a los turistas... Ellos me ayudan. No así gratuito, sino por los servicios, claro. Con ese poquito me estoy ayudando» (Alfredo V. Cari, gr. 5.91)

Durante la primera mitad de la década de 1990, algunos amantaneños especialmente contestatarios contra los lancheros intentaron acabar con el monopolio que los patrones ejercían sobre el turismo construyendo su propia embarcación. Así nacieron lanchas como *8 de diciembre*, *Sol y Mar*, *Solimar* o *Virgen de la Candelaria*. Sin embargo, una vez establecidas no buscaron romper ese monopolio, sino que se convirtieron en patrones con las mismas características que aquellos a los que habían criticado hasta entonces. Esto llegó a provocar conflictos internos dentro de las mismas lanchas, e incluso escisiones como la acaecida entre *Sol y Mar* y *Solimar* ya explicada anteriormente.

Como veremos más adelante, los lancheros "antiguos" pusieron todas las trabas posibles para impedir que las lanchas de reciente creación pudieran faenar, pero esto no se debió al temor de que estos

nuevos lancheros intentasen establecer nueva normas y romper el monopolio repartiendo turistas entre los demás isleños, sino al deseo de no dividir los beneficios del turismo con nuevos usufructuantes. Una vez consiguieron entrar dentro del sistema de turnos establecido por la Empresa Turística, sus críticas se acallaron.

Un caso especialmente paradigmático es el de la lancha *Virgen de la Candelaria*, de Incatiana, que empezó a funcionar en 1995. Juan Mamani, líder de los Animadores cristianos de Amantaní, es su único patrón, y forma la tripulación con sus hermanos y otros allegados. Juan pertenece a una familia de origen pobre. Sin embargo gracias a su labor en la parroquia, que le llevó a alcanzar cargos de relevancia política a nivel departamental, ha logrado un buen nivel económico. Además, desde su cargo puede movilizar recursos ajenos; así la mayor parte del capital necesario para la construcción de la lancha fue aportado por el sacerdote encargado de la Isla, el padre Inocencio.

«Yo, durante mucho tiempo, junté platita. Yo no llego para toda la plata, claro, pero soy socio con el padre. Porque el padre a veces quiere venir a Amantaní, y los patrones no lo traen a la hora que él quiere venir. "Espere", le dicen. Y a veces el cura llega tarde, incómodo, con hambre,... Por eso la lancha será el servicio pastoral, como primera razón» (Juan Mamani, gr. 4.95)

Como ya hemos contado, uno de los principales núcleos de oposición a los lancheros es la parroquia. En este sentido, hay que entender la construcción del *Virgen de la Candelaria* como una estrategia para acabar con el monopolio de los lancheros sobre el turismo, o cuanto menos para permitir que los amantaneños más necesitados pudiesen acceder a este recurso. Un objetivo declarado por Juan Mamani con su empresa era mejorar el nivel de vida de la población con menos recursos. Así lo explica él mismo:

«Durante mucho tiempo yo siempre pensaba en tener lancha. Porque yo siempre viajo, constante, para Puno. Y veo que los capitanes de barco a

la gente pobre siempre maltratan. Claro, no pegan, pero siempre gritan a los más pobres, y cobran más. Y viendo esto, pensaba: "cómo me gustaría tener lancha, para no hacer así". Otra razón es para el turismo. (...) En Incatiana sólo hay un lanchero. Pero él sólo lleva turistas a su casa. Por eso esta comunidad nunca conoce el ingreso que viene de los extranjeros. A pesar de que estos años está llegando bastante turismo. Todo es para el Pueblo... Y no todo el Pueblo recibe; sólo unas pocas personas. Hay mucha gente que quiere hospedar al turismo, pero no les dan. Más que todo, así pasa con los más pobres. Eso hemos pensado con el padre, y pensamos dar también a los más pobres, a los que más necesitan, verdaderamente, ese ingreso. No sólo los de Incatiana, ni todos los de Incatiana son pobres. Serán unos cuantos, en toda la comunidad. No podremos repartir a toda la comunidad, claro. Más que nada será en esta zona. Quizás cuando la empresa tenga dos, tres lanchas, pueda venir el doble de turistas, y se pueda dar más» (Juan Mamani, gr. 4.95)

Este discurso de oposición a los lancheros y a su monopolio le llevó a establecer su propia empresa, para así poder viajar cuando desease a Puno en busca de turistas, fuera de la disciplina de los turnos establecida por la Empresa Turística. Juan Mamani tenía el convencimiento que esto le iba a llevar a enfrentarse con los demás lancheros. Sin embargo, el apoyo de la Iglesia católica le servía de escudo ante las posibles críticas.

«Los lancheros [tradicionales] se amargarán. Eso es sabido. Ellos ya saben que hay lancha. Saben que es del cura, o de Cáritas, o del obispo... Ahora dicen que hemos sacado un proyecto de otras partes en nombre de Amantaní. Pero eso no es verdad. Pienso que van a amargarse. De la lancha no se amargarán, casi; ya está pasando la cólera. Pero más que todo se amargarán de la empresa. Porque ellos son más de diez lanchas que están en una sola empresa, y yo estoy haciendo solito con una sola lancha. Por eso pienso que van a amargarse. ¡Ya pasará su cólera!» (Juan Mamani, gr. 4.95-B)

El enfrentamiento tuvo lugar. En 1996, tras obtener los permisos necesarios, la *Virgen de la Candelaria* se separó de la Empresa Turística y empezó a funcionar autónomamente. Además, estableció precios más bajos para los amantaneños. Los demás patrones denunciaron a Juan ante las autoridades puneñas, pero sin éxito.

La versión de los otros patrones era que si las autoridades permitían a Juan hacer esto se debía a que su lancha era de la Iglesia. Como veremos más adelante, otros lancheros habían intentado también establecer su propia empresa con la misma intención, y no lo habían

logrado.

«El Juan algo de problima ace con los lanchiros porque no respeta los tornos de las lanchas. El nomas va a Puno cada dia, porque el obispado lo permite, y los lanchiros si amargan» (Ambrosio Mamani, Carta-96)

Preveyendo el conflicto, a Juan se le ocurrió el año anterior mejorar el muelle de Incatiana. Este muelle era muy pequeño y de bajo calado, sólo practicable para barcas de vela. Con la ayuda de allegados y de los patrones de la *Picaflor*, la otra lancha de Incatiana, refaccionó el muelle para dar cabida hasta cuatro embarcaciones a motor. Un año después la sequía, que en ese tiempo se había agudizado, había hecho disminuir el nivel del Titicaca. De los dos muelles que forman los tres espigones del puerto de Pueblo, uno se había desecado por completo y la capacidad del otro había quedado mermada. El de Incatiana, sin embargo, seguía manteniendo la misma cabida. Juan ya lo había planeado así en el momento de la refacción, a lo que ayudaba que en esa parte de la Isla, de orografía muy vertical, el Lago alcance rápidamente profundidad. Cuando los lancheros de Pueblo ya no tenían espacio para atracar sus embarcaciones, Juan ofreció el muelle de Incatiana. Eso redujo la tensión del conflicto.

«El muelle prencepal sia secado solo entra 4 lanchas nomas. Yo tengo me propio muelle en incatiana ahora todos los lancheros que estaban en contra meo ahora todos bienen para traer sus lanchas» (Juan Mamani, Carta-1.97)

Si las críticas de los patrones se calmaron momentáneamente, la de los demás amantaneños se incrementaron. Las dudas sobre las intenciones de Juan existían desde que empezó la contrucción de la lancha.

«Juan Mamani también construye lancha, en Taquile. Pero no sé de donde saca dinero. La gente está un poco celosa. Solo, hace. Dicen que de la solidaridad del Obispado dan la plata, para toda la comunidad, pero que solo para su familia él está haciendo. Eso es lo que están hablando» (Francisco Yanarico, ent. IV-95)

Estas dudas se corroboraron posteriormente: él es el más beneficiado por los turistas que transporta, y sólo cede algunos a hermanos y vecinos que le ayudan formando parte de la tripulación.

«Juan se ha quedado para él la lancha que ha construido con plata de la Iglesia, como se quedó con la granja de *cuys*» (Gladys Colán, ent. VII-95)²³³

Una de las razones que pueden explicar este comportamiento es que Juan tuvo que endeudarse con los constructores de la lancha, lo que aún en 1997 le obligaba a usufructuar la mayor parte de las ganancias que su nueva condición de patrón genera. Pero lo cierto es que aunque partía de un posicionamiento muy crítico contra los lancheros, con los que seguía manteniendo un alto grado de conflictividad, la *Virgen de la Candelaria* no ha servido para romper el monopolio de una minoría sobre el turismo, sino sólo para añadir una nueva familia al grupo de beneficiados.

Al finalizar este punto valga recordar que la oposición a los lancheros ha sido encabezada especialmente por dos instituciones: la parroquia y la Municipalidad. En los capítulos posteriores estudiaremos

²³³) Como máximo dirigente de los Animadores cristianos y de la Parroquia en ausencia del padre Inocencio, Juan Mamani es el encargado de transportar y distribuir las ayudas que llegan de Cáritas. Esto levanta murmuraciones sobre posibles malversaciones que pudiera hacer aprovechando este cargo.

«Algunos tienen envidia de Juan, pero por momentos. Aquí siempre hay gente que tienen envidia, ya sea a alguien como Juan, ya sea a una autoridad política. Las cosas que las autoridades hacen siempre son criticadas, odiadas. La gente piensa: "se está aprovechando". Pero no es así. (...) En el caso de Juan, como siempre trae alimentos, dicen: "solito se está aprovechando". ¿Pero será cierto, o no?. No sabemos. Falsamente le atacan. Él consigue alimentos, él es el que contacta, el que informa a la Parroquia de Puno. Entonces la gente piensa que se está aprovechando» (Alfredo V. Cari, gr. 2.91)

«La gente, aquí, por una poquita cosa, de todo te dicen: "ladrón de la Parroquia, con eso está arreglando su casa, está comiendo del terreno del cura,...". ¡Qué gente hablaría!. Aparecen a veces papeles, como afiches, en piedras grandes. (...) Así es la gente, a veces, aquí. Es un poco celosa» (Juan Mamani, HV-3)

esto con más detalle.

3.6.2. La respuesta de los lancheros

Ante estas acciones y discursos los patrones, organizados en catipunan, han reaccionado igualmente con acciones y discursos de defensa del *status quo*, algunos de los cuales ya hemos podido ver.

Uno es el de afirmar que si no se reparte el turismo es debido a su escasez. Los lancheros siguen afirmando que se trata de un recurso comunal del que todos los amantaneños deben salir beneficiados, y que sólo su insuficiencia impide que esto acontezca.

«Ese año [1979] se empezó a promocionar el turismo. No puede sufrir más el pueblo de Amantaní. Desde esa fecha se tiene algo de turismo. Porque antes, a veces el pueblo de Amantaní no tenía platita. Pero desde ese año, poco a poco, la gente trabaja sus artesanías y hacen su negocio. Estos años no porque hay escasez de turismo. De repente otros años puede haber más» (Ambrosio Mamani, HV-2)

«Los lancheros se quedan con los turistas porque casi, mayormente, no viene mucho influencia de turismo, y viene poca gente. Hay veces que vienen cuatro, dos,... Por eso se quedan los lancheros» (Florentino Yanarico, gr. 2b.91)

Aunque el turismo siempre ha sido menor de lo esperado inicialmente, esta escasez es considerado un problema coyuntural para los lancheros: cuando se supere, cuando su volumen sea el conveniente, todos podrán favorecerse del alojamiento de los turistas.

«Toda la gente tenemos que preocuparnos en promocionar el turismo, y no pelearnos por uno, dos, tres turistas. De repente podrían venir tres lanchas, a veinte turistas cada uno, y entonces ahí ya iría por turnos rotatorios: *hoy has hospedado, mañana le toca a ese otro señor*. Y así. Esto es lo que hay que trabajar. En el presente año el alcalde quería apoyar, pero dijeron: *los beneficiados son los lancheros*, y ya no apoyaron. Es por eso que hay un poco de problema entre la comunidad y los lancheros, porque no hay turismo» (Alfredo V. Cari, HV-1)

Pero el número de visitantes no aclara porqué ahora los pocos amantaneños que se benefician de su alojamiento tengan que ser los patrones de lanchas. Para explicarlo, los lancheros han desarrollado diversos discursos a modo de pretexto.

Uno es que no todos los amantaneños saben como hay que tratar a los huéspedes; ellos, sin embargo, llevan años haciéndolo y conocen los gustos de los viajeros. Además, aquellas tampoco todos tienen sus casas suficientemente bien acondicionadas para atender a los turistas.

"No todo el mundo sabe tratar a los turistas. El alcalde estuvo repartiéndolos durante unos meses [en 1993], pero no pudo ser. Es que no todo el mundo sabe tratar a los turistas, y muchas casas no tienen habitación preparada para los turistas. No les saben atender. Por eso los turistas protestaban. Por eso el plan del alcalde no pudo ser" (Hemenegildo Cari, ent. II-94)

Ciertamente, durante el tiempo transcurrido en Amantani hemos podido observar que en las casas de los lancheros, donde siempre hay una habitación dedicada en exclusiva al alojamiento, se ofrecen dos elementos de gran estima para el turismo: limpieza e intimidad.

Otro discurso es el de que son las lanchas las que permiten que el turismo llegue a Amantani, y que no sería justo que los isleños que no han hecho tanto o ningún esfuerzo para construir y mantener estas embarcaciones se beneficien de la misma manera del recurso. En otras palabras: quien desee alojar a viajeros que invierta en su "medio de producción".

«Los que tenemos lancha hacemos esfuerzo, cota, para madera, para motor. Por eso nosotros nos beneficiamos a veces, con los turistas. (...) Como los turistas benefician a los lancheros, eso no gusta a los comuneros. ¡Cuántas veces los que tenemos lancha hemos dicho: *podemos juntarnos con ustedes, entonces ustedes podrían ayudar con unos cuantos centavos. También construyendo algunas lanchas que pueden entrar [en los turnos] y beneficiarse con los turistas.* Pero esto no les gusta a ellos. Por ejemplo, en Taquile hay quince lanchas. Y todos los taquileños son socios. ¡Toda la Isla se beneficia! Pero acá, no. Los que no tienen lanchas quieren que les demos de la nada, los turistas» (Ambrosio Mamani, HV-2)

En la misma línea de imputar a los demás isleños falta de interés, y como respuesta al discurso anti-lanchero que afirma que no vale la pena apoyar iniciativas para promocionar el turismo porque los únicos beneficiados son los patrones, estos responden que si hubiesen más turistas, si se alcanzase el nivel esperado cuando se inició su promoción,

todos podrían alojar turistas y beneficiarse.

«Pero supón que la lancha *Tarzán* trae veinticinco turistas. Entonces el lancharo, el patrón de la lancha, no meterá los veinticinco turistas en su casa. Es imposible. Meterá cuatro, tres o dos, según las camas que tenga. Y el resto irá a otra familia, y a otra familia, y a otra. Eso es lo que tenemos que procurar. Con poco turismo no se puede. En la lancha andan tres personas como responsables, que se encargan de cuidar la embarcación, de la máquina, de los pasajeros, de todo. Y a ellos se les estimula con este turismo. Por eso, empezando por las autoridades y toda la comunidad, hemos de preocuparnos para que haya algo de apoyo para traer turismo. Pero nadie quiere apoyar» (Alfredo V. Cari, HV-1)

Pero el discurso lancharo más elaborado y utilizado a la hora de explicar su monopolio de la hostelería turística parte de afirmar que tal monopolio es necesario para poder cubrir los diferentes gastos a los que están obligados socialmente o en su papel de transportistas; de esta manera, las ganancias que obtienen como hoteleros no es para su propio beneficio, sino que revierte en toda la comunidad a través de diferentes conceptos. Así, ellos asumen el cargo de gobernador, el más importante del Distrito pero también el más oneroso, al menos hasta que el Estado empezó a remunerarlo en 1992.

«Los turistas que hospedo me ayudan bastante, y así yo afronto las obligaciones con la comunidad [como gobernador]. Si hay que hacer un trabajo comunal, yo no puedo ir diciendo: *señores, trabajen*, nomás. Tengo que darles algo de coca, una o dos libras,... y la libra de coca está a cinco soles. O pancito: quince soles, o diez soles de pan. Y con eso la gente trabaja. Si eso no hay, a una autoridad acá no le hacen caso. Por eso el turismo es bueno» (Alfredo V. Cari, HV-1)

Como ya hemos visto anteriormente, también son los que más deben aportar en la reconstrucción y construcción de muelles y otras infraestructuras de la Isla, y en las diversas fiestas y celebraciones.

«Y luego pasaron a tratar sobre los festejos de octubre porque el día de la marina de guerra del Perú se quedaron en armonía y unidos de hacer una gran fiestas por el día ocho de octubre. Y se han puesto sus cuotas las lanchas a motor, y vela, y los pezqueros, en la siguiente forma:

lanchas a motor: s/ 2.000

vote a vela: s/ 1.500

pezqueros: ---»²³⁴

²³⁴) Libro de Actas del Sargento de Playa. 21 de septiembre de 1983.

Por otra parte, aún cuando el resto de los isleños cree que sacan pingües beneficios como transportistas, aseveración que confirman por el inflado precio que, consideran, tienen los pasajes, los patrones aseguran que no son tales, que todas las ganancias se reinvierten en las lanchas para cubrir sus necesidades: mantenimiento y refacciones, impuestos, combustible, sobornos de funcionarios y militares, etc.

«No se gana plata con los pasajes. A las justas es para los gastos de la lancha. Gasolina, reparaciones,... Algo se gana porque los lancharos se llevan a los turistas cuando traen en su lancha: dos, tres o cuatro turistas» (José Pacompía, ent. IX-95)

Como transportistas lo único que ganan es una pequeña cantidad de dinero a título de dietas cada vez que forman parte de la tripulación.

«En *Arca de Noé* como una propina a cada tripulante se da diez soles. Más, no. Con eso se compra un pancito, ... algo. En un viaje, como ejemplo, se gana 150 soles. Son tres tripulantes. Entonces son 120 soles que han de ir a la caja. Si estos 120 soles se repartiesen, a una falla mecánica los lancharos fracasarían» (Julio Borda, ent. III-94)

Además, los precios de los pasajes no los establecen ellos, sino que vienen determinados de Puno.

«Ahora soy jefe de los lancharos. No es difícil. Pero tenemos problemas. Hemos tenido problemas por el pasaje. Yo no soy el que he hecho subir el pasaje. Es *Transportes y Comunicaciones* de Puno, que ordena» (Ambrosio Mamani, HV-2)

El transporte, en fin, es un servicio que no les reporta beneficios, sino más bien problemas, trabajo e incluso les lleva a perder dinero, ya que no siempre es seguro que haya turistas

«Ahora, últimamente, por la escasez de turismo, sinceramente que los patrones [se] están llevando siempre [a los turistas]. Dos, uno, tres,... Depende de los que hay. Hay veces en una lancha viajan cuatro, depende tres o dos. Por ejemplo, yo estoy viajando en una fecha, con Hermenegildo, yo y otro más, no había ni un turismo. Entonces qué llevarse también, ¿no?. Entonces estas cositas también hay a veces. Como le digo, el patrón no es pagado nada. Tales motivos él se queda con el turismo» (Alfredo V. Cari, gr. 1.91)

o los suficientes pasajeros para cubrir los gastos del viaje,

«A veces salimos sin pasajeros. El otro día dos lanchas fueron obligadas a viajar a Puno sin pasajeros por el sargento de playa por que a lo

mejor había pasajeros para la fiesta del Distrito. Por sorteo fueron elegidas las lanchas, y fueron obligadas a viajar. Y viajar así, por gusto, es harta plata. Cada viaje a Puno, ir y volver, son noventa soles» (Hermenegildo Cari, ent. IV-94)

pero que siguen realizando por el interés social que tiene: si este servicio se interrumpiera Amantaní quedaría aislada. En estas circunstancias, consideran lógico que sean ellos los primeros, que no los únicos, beneficiados del turismo. Sin turistas que alojar no les interesaría ser transportistas.

En la primera mitad de la década de 1980 hubo un amago de llevar a la práctica este discurso. El contexto fue el fallido primer intento de instituir la figura del "repartidor de turistas", ya explicado en el punto anterior. Ante la implantación del repartidor, y con la excusa de un nuevo aumento del precio del combustible y la oposición de los demás isleños a la subida de los pasajes, los lancheros decidieron hacer huelga y dejaron de viajar.

«El señor sargento de la playa de Amantaní dio abierta la sesión dando amonestaciones y aclarando sobre las lanchas, que habiendo aclarado lo siguiente: que nuestras lanchas que no han salido en sus turnos con los motivos de que los combustibles está carísimo y también los motores ya que en nuestras lanchas que estamos viajando con pocos pasajeros, a veces no hay pasajeros en los días que salimos por nuestras rutas, con esos motivos no podemos salir»²³⁵

Esta medida de presión duró pocos días, en parte porque seguramente dañaba sus intereses económicos, pero también porque la Capitanía de Puno les obligaba a mantener la ruta bajo pena de perder sus licencias de transporte.

«El señor Gobernador del Distrito de Amantaní y el sargento de la playa de Amantaní Don Anastasio Pacompía han aclarado los puntos más importantes sobre la atención tomada por el guardacostas del departamento de Puno que tienen que cumplir su turno. Según las aclaraciones del gobernador los patrones de cada lancha se quedaron atentos sobre esta información. El Gobernador del distrito quiere hacer cumplir las órdenes del guardacostas del departamento de Puno. (...) Los patrones y socios se

²³⁵) Libro de Actas del Sargento de Playa. 14 de septiembre de 1983.

quedaron en mutuo acuerdo de salir en sus turnos»²³⁶

No obstante ser obligados a reanudar su labor, habían logrado poner sobreaviso a los demás isleños. Sin duda, esta medida de fuerza fue un factor importante que explica que no se intentase recuperar la figura del repartidor hasta una década después.

Si, como hemos dicho, la oposición a los lancheros ha sido encabezada por la Parroquia y la Municipalidad, los patrones han utilizado para defender sus intereses otras dos instituciones contrapuestas a las primeras: la Iglesia Adventista del Séptimo Día y la Gobernación. En los próximos capítulos nos centraremos en ello.

3.6.3. La situación de los socios no-patrones

La situación de los socios no-patrones (a partir de ahora nos referiremos a ellos sólo como "socios") no difiere de la del resto de la población no-lanchera, ya que no obtienen ganancias de ninguno de los dos beneficios que la lancha genera: el transporte y el alojamiento de turistas. Por esta razón, sus discursos y participación en actividades contra los lancheros son semejantes. Sin embargo, el hecho de participar en sociedades lancheras les da características propias.

3.6.3.1. Los socios, excluidos de los beneficios

Los primeros conflictos entre lancheros y socios se debieron al escaso beneficio que ofrecía el transporte en lanchas.

En secciones anteriores ya hemos explicado que las primeras sociedades lancheras se establecieron con aportaciones económicas de numerosos amantaneños. Estos esperaban que su inversión les daría dos tipos de beneficios: una parte proporcional a su aportación de las ganancias obtenidas por el transporte de personas y mercancías; y el

²³⁶) Libro de Actas del Sargento de Playa. 14 de septiembre de 1983.

derecho a viajar y transportar mercancías gratuitamente en la embarcación siempre que lo desearan. Sin embargo, como también contamos, al menos desde la primera mitad de la década de 1980 eran pocas las ocasiones en las que se repartían ganancias, ya que estas debían destinarse a cubrir los gastos de mantenimiento de la embarcación y de la sociedad. Por lo tanto, en la práctica los socios únicamente tienen el privilegio de viajar y transportar cargas gratuitamente o, en algunos casos, sólo una reducción del precio del pasaje²³⁷.

«Mucha gente piensa que los socios de la lancha hacen el reparto del dinero, que ganan harta plata. Cada pasajero ve que algunas veces hay bastante pasajero. Entonces ellos sacan la cuenta de que bastante plata se está recogiendo, y no piensan en los gastos. *Ellos cosechan buena plata*, piensan. (...) Son falsas ideas que ellos han tenido. Toda la ganancia va a la caja chica de cada lancha. Así, si falla el casco o la máquina ya no es necesario aportar. De la caja chica se toma. La ganancia no es para repartir» (Alfredo V. Cari, gr. 1.94)

Esta situación no era la prevista por los socios al montar las lanchas, quienes esperaban que el transporte permitiría repartir dividendos periódicamente tal como sucedía cuando se realizaba en los botes de vela.

«[Los socios de la lancha *Tarzán*] se quejan. Creen que han de ganar plata por los pasajes. Pero los pasajes sólo alcanzan para los gastos de la lancha: gasolina, reparaciones,...» (José Quispe, ent. IV-95)

Los patrones, ante estas quejas, aducen las diversas razones que explican los pocos beneficios que generan las lanchas a motor. Por un lado, tienen un costo más elevado de mantenimiento debido a la necesidad de combustible, a los arreglos de la maquinaria y a las periódicas sustituciones de elementos de esta maquinaria²³⁸. Por otro, el

²³⁷) En la lancha *Independencia* los socios deben pagar la mitad del pasaje, y en *Arca de Noé*, los socios que aportaron menos dinero a la hora de establecer la sociedad o cambiar la lancha, también. Libro de Actas de la lancha *Tarzán*. 1984.

²³⁸) Las lanchas a motor, además, deben pagar impuestos más elevados que los botes a vela.

coste de construcción o adquisición de una lancha a motor es mucho mayor que la de un bote a vela, por lo que el número de socios iniciales para establecer una sociedad debe ser más elevado, y las ganancias por socio, menores. En tercer lugar, a medida que el número de lanchas existentes en Amantaní fue aumentando, las ganancias por sociedad que generaba el transporte fueron reduciéndose.

A principios de la década de 1980 las sociedades optaron por no repartir la mayor parte de las ganancias y acumularlas en la *caja chica*, que hasta ese momento se dedicaba a las necesidades de combustible y de pequeños arreglos puntuales; ahora la *caja chica* debía permitir cubrir todos los gastos originados por la embarcación²³⁹. Los libros de actas de la lancha *Tarzán* documentan este proceso. Hasta 1980 los beneficios y los costos que generaba la *Tarzán* se repartían proporcionalmente entre los miembros de la sociedad, según fuesen socios o patrones.

«Para la adquisición de materiales necesarios y para la contrata del maestro Maximo Ramos que sera contratado para realizar el arreglo los patrones ponen 40.000 soles como cota. (...) Los socios, 10.000»²⁴⁰

Un año después, y ante la necesidad de volver a realizar arreglos en la lancha, se decidió establecer una nueva cota que serviría no sólo para cubrir los costos de la refección, sino también para formar un "fondo" para la lancha²⁴¹. A partir de ese momento ya no se repartieron más beneficios, y las necesarias reparaciones de la embarcación se empezaron a costear con la *caja chica*.

«La cuota para ser socio sólo es en el inicio, para la construcción.

²³⁹) En este contexto se puede entender el interés despertado entonces por patrones y socios en la promoción del turismo: era necesario buscar otra fuente de ingresos para permitir que las sociedades obtuvieran beneficios.

²⁴⁰) Libro de Actas de la lancha *Tarzán*. 14 de octubre de 1980.

²⁴¹) Libro de Actas de la lancha *Tarzán*. 22 de octubre de 1981.

Luego con la ganancia se hace un poco de ahorro, para los arreglos. Por eso, en realidad, no hay ganancia. Sólo si no hay, hay que aportar. Si hay que hacer una nueva reconstrucción, entonces sí. Pero siempre sobre la ganancia. (...) Para comprar otro motor, por ejemplo. Ahorita tiene un motor la lancha *Tarzán*, y queremos otro motor. Entonces, sobre la ganancia, se aporta. Si la ganancia es 800 soles, y el motor 2.000, entonces tenemos que alcanzar entre todos los socios» (Alfredo V. Cari, gr. 1.94-2)

Hasta ese momento los patrones habían sido los que mayores dividendos recibían, aunque también eran los que más debían pagar en las refecciones si querían mantener su estatus. Mientras los beneficios fueron superiores a los costos esta situación les era ventajosa; proporcionalmente ganaban lo mismo que el resto de socios, pero la diferencia en cifras absolutas era considerable. Visto esto, podría pensarse que el establecimiento del sistema de la *caja chica* debía perjudicarles especialmente, ya que eran los que más cobraban en el reparto de dividendos. Sin embargo fueron los mayores beneficiarios. Al menos, podemos enumerar tres razones que lo evidencian:

1.- Por un lado, el nuevo sistema tendió a reducir la conflictividad en el seno de las sociedades y el abandono de socios. Al crearse las sociedades, sus miembros no debían estar muy conformes con el ritmo tan elevado de aportaciones que debían pagar y que no esperaban; estaban acostumbrados a los botes de vela, cuyo mantenimiento era menos costoso. Con el tiempo el descontento aumentó, ya que poco a poco ingresos y egresos fueron equilibrándose por diversas razones: el envejecimiento de las maquinarias, que a cada momento requerían más reparaciones y consumían más combustible; la reducción del número de socios y el consiguiente aumento de los costos de reparación por persona; el aumento del número de lanchas y la consiguiente disminución de los beneficios por lancha; etc. Cada vez el procedimiento de reparto de beneficios y aporte de costos conllevaba mayores dificultades. El descontento en el seno de las sociedades aumentó, y muchos optaron por

dejar de pagar las cuotas y abandonarlas. Aunque esto suponía un aumento en el porcentaje de las ganancias para los socios que quedaban, las cuotas eran cada vez más habituales por el envejecimiento de las embarcaciones y los dividendos disminuían por el mayor número de lanchas que faenaban. Esto ponía en peligro el sostenimiento de la embarcación, situación que dañaba especialmente a los intereses de los mayores accionistas, los patrones: estos necesitaban mantener el número de socios, ya que cada diez, doce o catorce años es necesario cambiar la embarcación por otra nueva, lo que supone una nueva inversión muy elevada, difícil de asumir si la sociedad está formada por pocos miembros. Y ellos, como máximos accionistas, eran los más perjudicados en caso de que la sociedad quebrase por la falla de la embarcación. Con el sistema de la *caja chica*, si bien los beneficios que se repartían eran muy escasos, también eran pocas las ocasiones en que se hacía necesario pedir nuevas cuotas. Esto permitió atajar la sangría de socios que abandonaban: a nadie le convenía salir de la sociedad, ya que nada les costaba, y aunque las ganancias eran prácticamente nulas, al menos podían viajar sin pagar el boleto y siempre existía la esperanza de que, por una u otra razón, las lanchas empezasen a dar un mayor rendimiento.

2.- El sistema de *caja chica* redujo el número de socios que iban marchando poco a poco. Pero estas fugas continuaron, concentrándose en aquellas escasas ocasiones en que era necesario establecer una cuota a los socios debido a que la magnitud de la acción requerida sobrepasaba los fondos acumulados por la sociedad; por lo general, estas ocasiones tenían lugar cuando debía cambiarse la embarcación. El envejecimiento de la embarcación y su necesaria sustitución es el momento más delicado para la supervivencia de una sociedad, ya que

conlleva la necesidad de reunir e invertir un nuevo capital. En Amantaní, al menos dos sociedades han fracasado en el momento de cambiar la embarcación: las de las lanchas *Rey Marino* y *Estrella*, creadas en 1969²⁴². Los fondos de la *caja chica* no suelen ser suficientes para cubrir la amortización de la embarcación, pero es una aportación importante que, junto con el dinero que se obtiene con la venta de la embarcación vieja, cubre una parte considerable del presupuesto. Esto permite que los patrones deban aportar cantidades inferiores a las requeridas si se mantuviese el sistema de reparto de beneficios y aporte de cuotas, y que el número de socios que abandonen sea menor, ya que la cuota de renovación no es tan elevada como sería en caso de haberse repartido los fondos de la *caja chica*. Quienes salen perdiendo son aquellos socios que no pagan la cuota necesaria para cambiar la embarcación y pierden su categoría de socios, ya que su parte de las ganancias, acumulada en la *caja chica*, no se les devuelve, sino que se reinvierte en la nueva lancha a la que ya no tienen derecho²⁴³.

3.- El establecimiento del sistema de la *caja chica* coincidió, no casualmente, con el proceso de promoción del turismo. Ahora el mayor beneficio que ofrecían las lanchas ya no era el transporte de mercancías y personas, sino el alojamiento del turismo. A los patrones ya no les importaba no obtener ganancias por el transporte, si eso les permitía

²⁴²) No hay que confundir estas sociedades, creadas en 1969 y desaparecidas en la década de 1980, con las actuales *Rey Marino* y *Estrella*, establecidas en 1994 y 1995 respectivamente.

²⁴³) Por lo general el impago de cuotas supone la expulsión de la sociedad y la pérdida de todos los derechos como socio.

«Los patrones y socios acordaron lo siguiente: dar una determinada cuota de acuerdo a sus alcances económicos para ser considerado como socio»

Libro de Actas de la lancha *Tarzán*. 22 de octubre de 1981.

mantener la lancha y poder dedicarse a la hostelería. Sin embargo, rara vez a los socios se les permitía gozar de este nuevo recurso.

Precisamente con la promoción del turismo surgió una nueva forma de conflicto entre socios y patrones mucho más intensa.

Hasta entonces el descontento de los socios y su abandono de las sociedades lancheras se debía a una situación que no dependía de los patrones. Ahora, sin embargo, los patrones eran quienes decidían unilateralmente ser los únicos beneficiarios del nuevo recurso sin tener en cuenta a los socios. En la mayoría de las sociedades la conflictividad se desató.

«Hay problemas con los socios, con los patrones de lanchas. En cuanto a los turismo se está viendo eso porque no hay esa coordinación, no comparten con sus socios, los patrones. Creo que se ve hay problemas» (Daniel Yanarico, gr. 2bis.91)

«Siempre hay [problemas ente patrones y socios]. Por ejemplo, en la lancha *Atún* ha sucedido que han estado en la Capitanía arreglando sus problemas. Y casi también en la lancha *Halcón*. En todas las lanchas creo que pasa estos problemas» (Saturnino Mamani, gr. 2bis.91)

Así lo explica uno de los socios de la lancha *Picaflor*. Adrián Mamani, aunque no lo suficiente para llegar a ser patrón, es un accionista fuerte de la sociedad. Esto le ha permitido formar parte de la tripulación y alojar turistas ocasionalmente.

«Los patrones tienen como propiedad, y no nos dejan trabajar. Hay problemas. Ellos manejan y a nosotros como a cualquiera tratan. No sabemos en que forma está la plata ni nada. (...) Turistas he tenido, pero desde el año pasado ya no he tenido. Como cinco veces he tenido. Me repartían los patrones cuando iba a trabajar en la lancha, de tripulación. Pero ahora no me dejan. Ahora ya no voy porque soy cargo, son teniente-gobernador, y no tengo tiempo» (Adrián Mamani, Inc.5)

La respuesta de uno de los patrones de esa lancha es que el origen de los problemas se encuentra en la inhibición de los socios de sus obligaciones.

«Hay problemas, porque hay socios que ellos no comprenden y casi no reconocen que también son socios y no tienen empeño para trabajar las lanchas» (Florentino Yanarico, gr. 2bis.91)

Si bien cada sociedad ha sufrido sus crisis particulares, a nivel de grupo el momento de mayor agudización del conflicto tuvo lugar durante la primera mitad de la década de 1980, cuando una organización no gubernamental estadounidense, la Fundación Interamericana, dio dos ayudas para las lanchas: una primera, en 1982, de 1.100.000 de soles por lancha, y una segunda dos años después de 4.000.000 de soles por lancha, que se dedicaron a la adquisición de motores de repuesto y a la refacción de los cascos²⁴⁴. El objetivo específico del proyecto era apoyar el desarrollo del turismo en la Isla en beneficio de toda su población mediante la mejora de las infraestructuras isleñas, y se encuadraba dentro de los planes de promoción del nuevo recurso incentivados por los patrones y apoyados, aún, por toda la comunidad. En capítulos posteriores nos centraremos en este tema, pero valga ahora señalar que los socios fueron uno de los grupos que más protestaron por el hecho de que los únicos beneficiarios de los proyectos acabaran siendo los patrones, ya que eran los que se beneficiaban del turismo, de tal manera que incluso se llegó a poner en peligro la donación de la subvención.

«El Presidente de *La Paz*: también doy los agradecimiento a la fundacion Interamericana, yo como presidente obligo a mis socios que ... no están presentes, al no saber esta riunion, ellos hablan lo que no debe ser»²⁴⁵

«(Tomó la palabra) el señor Toribio Juli, promotor de la fundacion²⁴⁶, (...) y aclaró sobre las lanchas, que las lanchas, que no tienen ganancias que la gente reclaman sobre la plata de la donación es solamente para comprar los motores»²⁴⁷

²⁴⁴) Libro de Actas de la lancha *Tarzán*. 17 de mayo de 1982, 15 y 21 de junio de 1982, y 10 de septiembre de 1984.

²⁴⁵) Libro de Actas de la lancha *Tarzán*. 12 de septiembre de 1982.

²⁴⁶) Toribio Juli, patrón entonces de la lancha *Atún*, fue el encargado de gestionar las subvenciones.

²⁴⁷) Libro de Actas del Sargento de Playa. 22 de julio de 1985.

3.6.3.2. Disminución del número de socios en las sociedades lancheras

La exclusión de los socios de los beneficios que generan las lanchas explica dos fenómenos: la progresiva merma de miembros en las sociedades más antiguas; y la formación de las más nuevas con un número de accionistas muy pequeño con relación a las primeras.

Como ya hemos visto, a medida que los socios descubrían que los beneficios que generaba su inversión era muy escasa, muchos abandonaban las sociedades. Los únicos socios a los que les interesaba su situación eran aquellos amantaneños que, por una u otra razón, deben salir de la Isla y/o transportar mercancías con asiduidad: propietarios de tiendas de abarrotes, que continuamente deben ir a Puno para reponer sus *stokcs*²⁴⁸; artesanos peleteros, que han de salir con su producción y regresar con materias primas y otros materiales de trabajo; campesinos que tienen mucho ganado y periódicamente transportan animales al mercado de la capital departamental para vender; isleños que invierten mucho tiempo en trabajos temporales en Puno o lugares cercanos; etc. Un número elevado de los socios que aún se mantienen como tales son, también, familiares de los patrones.

La sociedad de la lancha *Tarzán*, una de las pocas que tiene actas de sus reuniones y decisiones desde su creación, nos permite observar este proceso de deserción. La sociedad se formó en 1974 con treinta y seis miembros entre patrones y socios, que pertenecían aproximadamente a una veintena de familias diferentes. En 1981, tras el establecimiento de una cota para realizar arreglos en la embarcación, de esos socios sólo quedaban quince, y aparecían nueve nuevos en la

²⁴⁸) De las quince tiendas de abarrotes que habían en Pueblo a mediados de la década de 1990, los propietarios de nueve eran socios o patrones de lancha.

relación; recordemos que en ese momento toda la Isla estaba expectante e ilusionada por el proceso de promoción del turismo iniciado dos años antes. En 1986 el número de asociados era de diecisiete; de ellos, sólo uno era nuevo²⁴⁹. En 1989, dieciséis²⁵⁰. A mediados de la década de 1990, sólo quedaban nueve patrones, pertenecientes a dos familias diferentes, y seis socios; de estos, cuatro tenían relaciones de parentesco directo con una de las dos familias de patrones.

Este proceso, más o menos agudizado, se ha dado en todas las sociedades formadas hasta la década de 1990.

«[Las lanchas] construían con veinte personas,... Y se necesitaba más plata, y algunos ya no quieren aportar. Bueno, quedan menos socios. Y así en todas las lanchas. Ninguna lancha tenía menos de quince socios. *Independencia*, por ejemplo, eran como cincuenta y seis socios. Pero ahora, ¿cuántos hay?. Hay unos siete o ocho, nada más. Esos son los dueños, ya. Y por eso los socios dicen: *¿para qué voy a poner plata, para el bien de otros?*. Todo se aprovechan los patrones. Ellos traen turistas, llevan para su casa,... Y a los socios, sí piden plata. *Todos los socios vamos a poner igual*, dicen. Pero el manejo no es igual. Por eso se retiran de todas las lanchas» (Manuel Mamani, gr. 4.94)

Las sociedades formadas durante la primera mitad de la década de 1990 lo han hecho con un número de socios muy inferior a como lo hicieron las más antiguas: entonces ningún amantaneño se podía llevar a engaño sobre los beneficios de la actividad transportista, y excepto familiares directos de los patrones poca gente tenía interés en participar exclusivamente como socio.

Las lanchas establecidas durante el primer lustro de la década de 1990, y especialmente las más recientes, rara vez se han formado con una quincena de miembros entre socios y patrones, cuando no todos o la mayoría eran patrones.

²⁴⁹) Libro de Actas de la lancha *Tarzán*. 18 de junio de 1974, 22 de octubre de 1981 y 5 de agosto de 1986 respectivamente.

²⁵⁰) Libro de Actas de la Empresa de Transporte Turístico Lacustre de Amantani. 18 de mayo de 1989.

| Lancha | Año de construcción | Número de patrones | Número de socios | Socios emparentados con los patrones |
|-------------------------|---------------------|--------------------|------------------|--------------------------------------|
| Virgen de la Candelaria | 1995 | 1 | 0 | -- |
| Estrella | 1995 | 5 | 0 | -- |
| Pilcomayo | 1995 | 5 | 4 | 2 |
| Rey Marino | 1994 | 8 | 18 | 4 |
| Solimar | 1994 | 4 | 8 | 8 |
| Sol y Mar | 1991 | 7 | 12 | 4 |
| '8 de diciembre | 1991 | 7 | 7 | 1 |

Estas nuevas sociedades, para poder establecerse con tan pocos miembros, pusieron en práctica diversas estrategias. Como explicamos, *Rey Marino* y *Virgen de la Candelaria* han buscado financiación externa: la primera, de una organización no gubernamental española; la segunda, de la Iglesia católica. En otros casos, la nueva sociedad sólo ha podido adquirir o construir una lancha pequeña, de segunda mano o con maquinaria muy deficiente.

«*Pilcomayo* es una lancha vieja que han recogido. Era la antigua *Sol y Mar*. El motor aún es marca Dodge. No es una lancha garantizada, siempre se estropea» (Julio Calsín, ent. III-95)

“La *Estrella* no es buena lancha. Aunque el casco han hecho hacer con maestro, acá. Es poco recomendable” (Ambrosio Mamani, gr. 7.95-A)

Algunos nuevos patrones proceden de familias con un cierto nivel económico, y han debido endeudarse o vender parte de sus bienes para poder establecer la sociedad.

«Uno de los patrones [de la *Sol y Mar*] era peletero, y vendió toda su maquinaria y herramientas para hacer la lancha; otro vendió sus vacas. Pensaban que en poco tiempo recuperarían lo invertido y podrían volver a comprar sus herramientas y vacas» (Alfredo V. Cari, ent. IX-95)

3.6.3.3. Los riesgos de la exclusión

Consecuencia directa de la estrategia de los lancheros de monopolizar los beneficios que genera las embarcaciones es la reducción del número de socios en las sociedades, o que éstas se establezcan directamente con menos socios. Esta estrategia es un arma de doble filo.

A corto plazo es beneficioso para los patrones: absorben la práctica totalidad de los beneficios, en especial el que representa el hospedaje de turistas; la disminución del número de socios les permite apropiarse de un porcentaje mayor de las acciones de su lancha sin tener que realizar ninguna aportación económica extraordinaria; esta disminución del número de socios también permite reducir el nivel de conflictividad dentro de las sociedades; etc.

Sin embargo, a largo plazo esta situación plantea riesgos para la viabilidad económica de la empresa, debido a que los costos de refecciones importantes o del obligado cambio de embarcación cada diez o trece años ha de ser asumido por muy pocos asociados, que tal vez no tengan la suficiente capacidad económica para ello.

3.7. Conflictos por el control del turismo (III): entre lancheros

El grupo lanchero no siempre actúa a través de estrategias conjuntas. Por el contrario, éstas sólo se establecen cuando sus intereses de grupo se ven dañados o amenazados por factores externos. En el día a día es más corriente los conflictos internos. Con el resto de la población la disputa por el turismo es latente, y sólo en determinadas circunstancias sale de su letargo. En cambio, entre los lancheros las disputas por absorber una mayor parte de los beneficios de este recurso son constantes, propiciadas por su continua relación con el turismo.

En la presente sección estudiaremos los conflictos que tienen lugar entre patrones de la misma lancha, los que se dan entre lancheros de distintas sociedades, y finalmente los mecanismos que actúan como mediadores y árbitros en estos conflictos.

3.7.1. Conflictos entre lancheros de la misma sociedad

Los derechos sobre la embarcación y su usufructo son la principal causa de conflictividad en el seno de las sociedades lancheras, ya que quienes poseen un mayor control sobre estos factores tienen la prerrogativa de salir más beneficiados por el recurso turismo. Para comprender esto hay que conocer el funcionamiento interno de las sociedades.

Como ya hemos explicado, la Empresa Turística establece un sistema de turnos por la que cada lancha realiza el mismo número de viajes al año tanto para transportar turistas como población autóctona. También hemos explicado que las lanchas suelen viajar con tres tripulantes: el piloto o patrón propiamente dicho, el maquinista y un tercero que ayuda a los otros dos. Como, por lo general, el número de patrones en cada lancha es superior al número de tripulantes que la embarcación necesita, en el interior de cada sociedad también se establece un sistema de turnos. Cada lancha tiene entre una y cuatro tripulaciones, que se alternan.

El interés en formar parte de una tripulación es claro: los tripulantes hospedan a los turistas que transportan en su turno. Sólo si son excesivos y no tienen la suficiente capacidad para acomodarlos ceden algunos a otros patrones o a allegados.

Pero a diferencia de lo que sucede con el sistema de turnos impuesto por la Empresa Turística, que propicia un reparto de los beneficios equitativo entre las sociedades, el sistema de turnos en cada lancha raramente permite un reparto de los beneficios equitativo entre los patrones. Esto se da por dos razones. Por un lado, algunos patrones forman parte de más de una tripulación. Por otro, los patrones que tienen un mayor control de la sociedad suelen escoger para sí y su tripulación

los turnos que, *a priori*, se presupone han de generar mayores beneficios, como son los de temporada alta.

Además, aquellos patrones que tienen un mayor control de la sociedad utilizan la lancha como si fuera de su propiedad cuando la embarcación no está de turno y, supuestamente, descansa. Esto les permite realizar viajes privados. En ocasiones las agencias puneñas, porque se lo piden los turistas o porque lo deciden ellas mismas, prefieren alquilar una lancha de forma privada y no llevar a sus clientes en la lancha que ese día está de turno. Suele tratarse de grupos organizados, que hacen todo el viaje juntos, cuyo número les permite optar por esta vía que consideran más cómoda. En estos casos, las agencias reclaman los servicios de patrones amantaneños con los que ya tienen establecidas relaciones. Estos suelen ser los patrones líderes de sus respectivas sociedades, lo que les permite utilizar la lancha para hacer ese servicio y beneficiarse en exclusiva del hospedaje de esos turistas.

3.7.1.1. El control de las sociedades lancheras

Un lancharo o un grupo de lancharos puede conseguir el control de su sociedad de diversas maneras. La más normal es a través de la cuota pagada para la construcción o adquisición de la embarcación. Como hemos visto, no todos los patrones suelen aportar el mismo capital inicial. Esto hace que los derechos sobre la lancha y su usufructo sean diferenciados.

Aunque la mayor aportación de algunos patrones tiene la consideración de préstamo o adelanto que los demás lancharos y socios deben reintegrar posteriormente,

«Los que aportan más no ganan nada. (...) Entonces hay que dejarle al mismo nivel que los demás. Si yo apporto un poco más, luego me tienen que devolver» (Alfredo V. Cari, gr. 1.94-2)

rara vez esto llega a suceder. Los patrones que más aportan no suelen

tener interés a ello y no lo reclaman. Prefieren utilizarlo como mecanismo de control sobre la sociedad.

Este es el caso de la lancha *Arca de Noé*, la más antigua de Amantaní. Su principal promotor y el socio que más capital aportó en la formación de la sociedad, Julio Borda, sigue controlando la lancha. En la construcción de *Arca de Noé* participaron numerosas personas, muchas de las cuales obtuvieron la consideración de lancheros. Pero el manejo personalista de Julio Borda hizo que muchos patrones y socios se fueran retirando de la sociedad. Otros fallecieron. Esto permitió aumentar el control de Julio Borda sobre la embarcación. A mediados de la década de 1990 *Arca de Noé* sólo tenía cinco patrones, tres de los cuales eran de la familia Borda. Además uno de ellos, sobrino de Julio, formaba parte de las dos tripulaciones de la lancha²⁵¹.

En otros casos, si bien las aportaciones de los patrones a la hora de construir o adquirir la embarcación son similares, un grupo relacionado por lazos de parentesco o por ser allegados llega a obtener el control. Así sucedió con la *Rey Marino*, sociedad formada en 1994: de sus tres patrones, dos son cuñados. De los cinco patrones de la lancha *8 de diciembre*, tres son hermanos o hermanastros. Uno de los otros dos patrones fue quien más aportó en el momento de formar la sociedad; esto le da derecho a formar parte de las dos tripulaciones de la embarcación. No obstante, las decisiones y el control de la lancha cuando no está en los turnos son de los tres hermanos, y el mayor de ellos es considerado el líder y principal representante de la sociedad.

En algunas sociedades, generalmente entre las más antiguas, se ha dado un proceso de cambio en el control de la lancha. La *Tarzán* es

²⁵¹) Este era un derecho de Julio Borda, que cedió a su sobrino por cuestión de edad.

una de ellas. La sociedad se formó con la unión de dos familias que hasta entonces tenían botes a vela, la Pacompía y la Cari-Mamani, y otras personas que participaron de forma individual. Por la cantidad aportada en la construcción de la lancha, la Pacompía, formada por dos hermanos y el hijo de uno de ellos, se hizo con el control de la sociedad. Los Pacompía era una de las familias más ricas de Amantaní, gracias a haber sido *quipus* de hacienda. Esto les permitió, además de invertir en el negocio del transporte, facilitar la emigración a casi todos sus hijos: la mayoría son pequeños empresarios en Lima y otras ciudades. La lancha se convirtió en una más de las actividades económicas de la familia, que quedó bajo el manejo de los miembros más adultos que no marcharon a la emigración. Por el contrario, los Cari-Mamani eran campesinos medianos que obtuvieron en la emigración el dinero que les permitió convertirse en lancheros. Cuando se formó la sociedad eran cuatro hermanos y hermanastros, el mayor de los cuales tenía unos cuarenta y cinco años, y la mayor parte de su capital lo invirtieron en la embarcación. De los cinco patrones que tenía la *Tarzán* en 1974, dos eran de cada familia, y la Pacompía era la principal, pues sus aportaciones habían sido considerablemente mayores.

Pero con el tiempo la familia Pacompía fue perdiendo el control de la sociedad a favor de la Cari-Mamani. Diversos factores explican este fenómeno. Por una lado los Pacompía fueron envejeciendo, y excepto en el caso de uno, sus hijos no les relevaron, ya que estaban bien instalados en la emigración. Otra razón es que los dos patrones de la familia Cari-Mamani presionaron para que sus hermanos más pequeños, que en 1974 sólo eran socios, fueran teniendo mayor participación en el funcionamiento de la lancha. En 1986 fue necesario cambiar la

embarcación por otra nueva, y se estableció una nueva cuota a pagar. Esta vez el socio principal fue el mayor de los Cari-Mamani, y los otros dos también participaron con cantidades importantes, lo que les dio derecho a ser patronos²⁵². Los Pacompía seguían siendo tres, y los tres se hicieron patronos. Ahora existía un empate técnico entre ambas familias en el control de la embarcación. En las tomas de decisión el papel de los patronos que no pertenecían a ninguna de los dos grupos era concluyente, e impedía que el control de la sociedad fuera monopolizado por alguno de ellos. El progresivo envejecimiento de la familia Pacompía, que les dificultaba formar parte de las tripulaciones regularmente, y el fallecimiento de algunos patronos "libres", en ocasiones sin herederos o con herederos en la emigración, favoreció que los Cari-Mamani fueran adueñándose del control de la lancha.

«Mi marido era patrón de la *Tarzán*. Pero de lo que ha muerto, ahora ya no me dan ni un fósforo, ni sal, ni queroseno, ni plata. (...) Ahora son orgullosos con es lancha, los patronos de *Tarzán*. Ni siquiera me saludan, ni me miran. (...) Cuando mi esposo vivía hemos tenido turistas dos o tres veces, nomás. Pensábamos traer turistas con frecuencia, pero murió mi esposo y ya no me traen. Ya no me dicen de traer. Ya no me siento como socia de la *Tarzán*. ¡Cómo yo ya no viajo a Puno, y soy de edad! (...) Una sola hija tengo, que vive en Juliaca. Pero no dice nada a los patronos. No reclama de su padre nada. ¡Cómo es mujer!» (Juana Yanarico, gr. 6.95-C)

Los patronos que fueron causando baja fueron sustituidos en las tripulaciones por familiares (suegros y cuñados) de los Cari-Mamani, aún cuando por sus aportaciones en la construcción de la lancha sólo tenían la consideración de socios. A mediados de la década de 1990 el control de esta familia sobre la *Tarzán* era evidente: ellos y sus familiares conformaban completamente una de las tres tripulaciones de la embarcación y participaban en otra como patronos principales; los Pacompía, que seguían siendo tres, formaban la tercera tripulación.

²⁵²) El cuarto hermano había fallecido unos años antes.

En algunas sociedades el control de la lancha no es monopolio de un patrón o grupo de patrones. Este es el caso de las embarcaciones *Independencia* y *La Paz*. Ambas son las únicas lanchas de Sancayuni y Occosuyo/Colqui Cachi respectivamente. Su construcción se realizó de forma casi asamblearia, y en ella participó buena parte de la población de las dos parcialidades. El talante comunal de estas sociedades se debe a que los pobladores de estas parcialidades veían las lanchas más como una necesidad que como un negocio: la mayor parte de las lanchas pertenecen a las parcialidades del S y SO de la Isla, la zona más poblada; la construcción de sus propias embarcaciones a motor fue resultado del relativo aislamiento en el que se encontraban, ya que los lancheros de las otras parcialidades mostraban poco interés en dar la vuelta a Amantani para ir en busca de pasajeros. *Independencia* y *La Paz* viajan en su turno a Puno, y los demás días se desplazan hasta el muelle de Pueblo, lugar de partida y llegada de las lanchas, transportando a los pasajeros y las cargas de sus parcialidades.

Por último, cabe señalar otras sociedades creadas por un número de patrones muy reducido y/o emparentados, lo que propicia que no haya una familia con mayor control que otras. Esto se ha dado, especialmente, en lanchas de reciente formación, como la *Estrella*, cuyos propietarios son cinco amantaneños de la misma familia: cuatro hermanos y un hijo de uno de ellos. En *Solimar* los patrones son padre e hijo, y están unidos por lazos de parentesco con los demás socios. El caso de *Virgen de la Candelaria* es el más obvio: la construyó un sólo amantaneño con el apoyo económico del sacerdote católico encargado de la Isla, y es su único patrón y socio.

3.7.1.2. Conflictos y escisiones

El diferente usufructo y control de las embarcaciones genera situaciones de conflicto más o menos latentes. Si bien los patrones suelen estar de acuerdo en que no todos tienen los mismos derechos sobre las lanchas si las aportaciones para su adquisición o construcción fueron distintas,

«Quien aporta más, normal recibe más, normal debe viajar [más] como tripulante, pero sin abusar. Tampoco es el dueño» (Luciano Quispe, ent. IV-94)

los conflictos en el seno de una sociedad lanchera generalmente tienen su origen en la diferenciada apreciación de cómo debe ser el reparto de los beneficios. En ocasiones estos conflictos terminan con el abandono o la expulsión de algún miembro, o en escisiones de las sociedades.

Escisiones de sociedades han acaecido desde que las embarcaciones eran botes de vela; el segundo bote que se construyó en Amantani fue el *Inca*, pero a lo largo de la década de 1960 tres grupos de socios se escindieron para formar otras tantas nuevas sociedades con su propio bote: el *Halcón*, el *Tarzán* y el *Picaflor*.

«Lo que hoy son las sociedades de las lanchas *Halcón*, *Tarzán* y *Picaflor* eran socios en la lancha *Inca*. Pero había exceso de socios. Algunos, por ejemplo, pensaban llevar la lancha a buscar totora, pero otros señores no dejaban. Por eso hubo dolor en el corazón. Entonces algunos dijeron: "¿por qué nosotros no podemos hacer una lancha?". Hicieron una reunión, un aparte, y una nueva lancha apareció. *Halcón*, *Tarzán*, *Picaflor*. De vela eran, nomás, todavía» (Alfredo V. Cari, gr. 1.94-1)

Estas sociedades, así como la *Inca*, cambiaron la embarcación de vela por una lancha durante la década de 1970 y principios de 1980, y aún hoy subsisten.

Escisiones y formación de nuevas sociedades lancheras
(Hasta 1996)



Son pocas las sociedades que no han surgido como consecuencia de una escisión o no la han sufrido. Hemos contabilizado sólo cuatro de las quince existentes en 1995: *Independencia*, *La Paz*, *Pilcomayo* y *Virgen de la Candelaria*. Las dos primeras, como ya hemos explicado, son las únicas formadas por decisión asamblearia. En ellas participan un número muy elevado de campesinos a título de patronos; se puede afirmar que tienen un cierto talante comunal. El principal objetivo de los socios al construirlas, a principios de la década de 1980, fue romper con el relativo aislamiento que sufrían al habitar las parcialidades más alejadas de Pueblo, capital de la Isla y del Distrito. Dos factores han favorecido que la conflictividad en estas sociedades haya sido muy limitada y que en ningún momento se plantease la escisión. Por un lado, que a diferencia del resto de las sociedades su finalidad primera no era obtener ganancias con la actividad transportista, sino que la comunidad

tuviese un medio de transporte moderno. Por otro, que el número de patrones eran relativamente alto y pertenecían a diversas familias²⁵³. Sólo en la *Independencia* se dio una crisis a principios de la década de 1990. Pero a diferencia de las que acaecieron en las demás lanchas no fue resultado del conflicto por el control de la sociedad, sino todo lo contrario: la sociedad estuvo a punto de desaparecer por el desinterés de los lancheros.

«Desde el año pasado la *Independencia* no entra en los turnos, porque no funciona bien y no es segura, y la Capitanía quitó el permiso. Los socios no se ponen de acuerdo para arreglar el casco o comprar otro motor» (Teodosio Quispe, ent. V-92)

Durante más de un año, la *Independencia* dejó de funcionar debido a que no se habían hecho las refacciones en el casco y los arreglos del motor necesarias. Los socios y patrones se cansaron de pagar cuotas. Hasta entonces los gastos de mantenimiento de la lancha se cubrían con las ganancias por el transporte, pero la crisis que padecía el país, agudizada por los efectos del *shock* económico de Fujimori, redujo el número de viajes: el gasto privado disminuyó, por lo que las tiendas de abarrotes ya no necesitaban desplazarse a Puno con tanta asiduidad para reponer sus mercancías; los salarios redujeron su capacidad adquisitiva, ante lo que los campesinos reaccionaron forzando sus recursos agropecuarios y marchando a la emigración temporal lo menos posible; y finalmente, el turismo prácticamente desapareció. Por otra parte, al ser muchas las tripulaciones y los patrones, la ganancia que estos obtenían por el alojamiento de los pocos turistas que ahora llegaban era insuficiente para animarles a pagar cuotas para el mantenimiento de la lancha. Un tercer factor también influyó en este abandono: *La Paz* seguía

²⁵³) A mediados de la década de 1990 *Independencia* tenía diez patrones pertenecientes a seis familias, y *La Paz* nueve, pertenecientes a siete familias.

trasladando cada día a los pasajeros de Occosuyo que debían desplazarse a Pueblo para coger la lancha de Puno, y también hacía el servicio para la población de Sancayuni, parcialidad que se encuentra en su trayecto. Finalmente, y ante el requerimiento del sargento de playa, diversos socios y patrones de la *Independencia* se comprometieron a realizar los arreglos necesarios para recuperarla²⁵⁴.

No obstante, no sería realista afirmar que los patrones de la *Independencia* y de *La Paz* no buscan el beneficio del turismo. No es casualidad que el abandono de la *Independencia* tuviese lugar en los primeros años de la década de 1990, cuando la crisis del turismo en el Perú alcanzó su cota más elevada desde el inicio de las acciones de Sendero Luminoso, y que la decisión de recuperar la lancha se realizase a fines de 1992, varios meses después del apresamiento de la cúpula senderista, en un momento en que las esperanzas renacieron y pareció vislumbrarse el final del túnel.

Las otras dos sociedades que no han padecido o no han nacido de una escisión, la *Pilcomayo* y la *Virgen de la Candelaria*, son dos de las más recientes; ambas se formaron en 1995. Los pocos meses transcurridos desde entonces hasta que terminamos el trabajo de campo no dio tiempo a que se generasen conflictos internos. Por otra parte, en la *Virgen de la Candelaria* esto habría sido prácticamente imposible: sólo tiene un patrón y socio, ya que el principal accionista, el sacerdote encargado de la parroquia de Amantani, reside en Puno, y utiliza la embarcación únicamente cuando se ha de desplazar a la Isla y como pasajero.

Cuando los grupos preponderantes dentro de una sociedad

²⁵⁴) Libro de Actas del Sargento de Playa. 1 de octubre de 1992.

lanchera demuestran tener la misma fuerza, un proceso conflictivo puede llevar a la escisión. Dos factores favorecen este fenómeno: uno, que los patrones tengan la suficiente capacidad económica como para poder sufragar los costos que supone crear otra lanchara; dos, que el contexto les anime a realizar una nueva inversión en la actividad del transporte.

Por esta segunda razón, no es extraño que a mediados de la década de 1990 se estuviesen gestando dos procesos de escisión. El turismo, aunque aún escaso, era una industria en crecimiento tras el desmantelamiento de las guerrillas. En este contexto, y en un cálculo de costos y beneficios, la creación de una nueva sociedad con menor número de patrones puede ser deseable y animar a realizar la inversión, pues asegura una mayor tajada del recurso para cada propietario. Además, durante la primera mitad de la década se formaron numerosas nuevas sociedades; entre 1991 y 1996, se dobló el número de embarcaciones a motor. Esto supone un mayor reparto del turismo. Una manera de enfrentarse a esta reducción de los turnos de viaje por lanchara es creando embarcaciones con menos patrones. De esta manera, la disminución del número de turnos por lanchara es compensada con la disminución del número de tripulaciones de la sociedad.

Uno de estos procesos de escisión tuvo lugar en la sociedad *Halcón*. De sus seis patrones, tres pertenecían a la misma familia: los hermanos Moisés y José Yanarico, y el hijo de este último, Andrés. De los otros tres, dos, Anastasio Pacompía y Gabriel Quispe, eran suegro y yerno respectivamente, y el último, Alejandro Juli, era cuñado de Anastasio. Desde su formación los Yanarico habían sido el grupo dominante en la sociedad. Esto les permitió establecer tres tripulaciones en vez de dos, como sería lo preceptivo teniendo en cuenta que eran seis

los patrones y cada tripulación suele estar formada por tres patrones. Una de las tripulaciones estaba compuesta por los patrones Yanarico; otra, por los otros tres patrones; y la tercera, por dos hijos de Moisés Yanarico que no tenían la consideración más que de socios.

Durante la primera mitad de la década de 1990, Anastasio Pacompía se acrecentó como líder de la facción opuesta a los Yanarico. El emparentamiento con la familia de Mariano Cari, que tenía a tres socios de importancia en la *Halcón*, aumentó su fuerza, y empezó con relativo éxito a luchar por el control de la sociedad y de la lancha. De esta manera logró que la tripulación compuesta por los hijos de Moisés Yanarico trabajasen en menos ocasiones que las otras dos, si bien no consiguió eliminarla como era su objetivo. Finalmente se pactó la escisión.

«[Los Yanarico] se separaron de la lancha *Halcón*. Eran socios del Anastasio Pacompía... De repente tuvieron problemas, porque Anastasio, ¡él sólo quería gobernar!. Y se han separado» (Ambrosio Mamani, gr. 7.95)

Los Yanarico vendieron su parte de la lancha al resto de patrones y a algún socio que de esta manera se convirtió también en patrón, y con ese dinero y capital propio empezaron a construir una nueva embarcación. No obstante, hasta que ésta no se terminó y entró en la Empresa Turística los Yanarico siguieron siendo patrones de la *Halcón* y formando parte de su tripulación. A principios de 1996 la nueva embarcación estaba casi terminada, y poco después entró en el sistema de turnos. A partir de ese momento, los Yanarico dejaron de ser patrones y socios de la *Halcón*. Los hermanos José y Moisés Yanarico y tres de sus hijos son los únicos propietarios de la *Nueva Halcón*.

Dos familias controlan la *Tarzán*: la Pacompía y la Cari-Mamani. Como ya hemos explicado anteriormente, si bien los Pacompía fueron en su inicio los patrones preponderantes de la sociedad, durante la década

de 1980 fueron perdiendo el control a favor de los Cari-Mamani. Este proceso no se dio sin conflictos. No obstante, la disputa se mantuvo aletargada hasta la primera mitad de la década siguiente. Las perspectivas del turismo a partir de 1992 y las quejas continuadas de los socios también influyeron sobre los ahora patrones dominantes, que empezaron a plantearse la escisión. En 1996 todo indicaba que ésta se iba a producir en poco tiempo, aprovechando el necesario cambio de embarcación.

«Pronto hay que cambiar la lancha *Tarzán*, porque ya es vieja. Es posible que se divida en dos lanchas, porque los socios se quejan. Creen que han de ganar plata por los pasajes. Pero los pasajes no llegan más que para los gastos de la lancha: para la gasolina y para las reparaciones» (Alfredo V. Cari, ent. IX-95)

En otros casos, la formación de una nueva sociedad por parte de individuos que antes pertenecían a otra no se ha dado por escisión, sino que ha sido el resultado de expulsiones o abandonos de patrones. Por lo general, esto ha sucedido cuando la fuerza de las facciones enfrentadas ha sido desequilibrada. El caso de la sociedad *Estrella*, formada a mediados de la década de 1990, lo ejemplifica. Su principal promotor fue Juan Mamani Quispe, quien había sido patrón de la *Arca de Noé*. Cuando el turismo empezó a resurgir a partir de 1992, Juan empezó a tener problemas con Julio Borda, líder de *Arca de Noé*. Según este último, Juan no aportaba a la caja de la lancha todo el dinero obtenido por los pasajes cuando le tocaba turno de tripulación.

«Ellos [Juan Mamani Quispe y sus hermanos, patrón y socios del *Arca de Noé* respectivamente]» eran socios de la *Arca*. Pero Juan se aprovechaba de Julio Borda. Creo que robaba plata de la lancha. Por eso le botaron» (Ambrosio Mamani, gr. 7.95-C)

La versión contraria afirma que la razón del conflicto fue el desigual e injusto reparto de los turistas establecido por Julio Borda. Así lo explica un hermano de Juan Mamani Quispe.

«Mi hermano [Juan Mamani Quispe] ha montado nueva lancha, la lancha *Estrella*. Antes éramos de *Arca de Noé*. Mi hermano era patrón, junto con Julio Borda. La nueva *Arca* yo ayudé a construir. Tres meses, ayudé. ¿Pero qué pasó?. Cuando ya terminó [la construcción] nada, ningún turista nos daban. Nos han botado al aire. Mi hermano me dijo: *vamos a demandar a Capitanía*. Pero como soy adventista dije: *no, ¿para qué vamos a molestar?*. De ahí mi hermano pensó hacer otra lancha, la *Estrella*. Recién tenemos y estamos en turno, en la Empresa» (José Mamani, gr. 2.95-C)

Ya fuese por una razón o por la otra, finalmente Juan Mamani Quispe salió de la sociedad, y junto con tres hermanos y su hijo mayor construyó su propia lancha, la *Estrella*. Si bien se trata de una embarcación pequeña y no muy buena, en 1995 ingresó en la Empresa Turística y en el sistema de turnos.

Al poco de establecerse, la sociedad *Sol y Mar* empezó a padecer problemas internos. Su principal promotor, Valentín Quispe, se granjeó las críticas de un sector de los patrones y socios. Estos le acusaban de utilizar la lancha como si fuese su único propietario.

«Lucas Quispe Yucra y Angelino Quispe Mamani, patrones de la lancha *Sol y Mar*, dieron a conocer el problema de que el patrón Valentín Quispe no respeta los turnos. (...) Valentín Quispe alega que ha puesto más cuota que los demás y por eso hace más viajes»²⁵⁵

El conflicto se hizo tan intenso que unos meses después el sargento de playa tuvo que tomar la decisión de apartar la *Sol y Mar* de los turnos temporalmente hasta que la situación se aclarase.

«Viendo que el problema no está solucionado, la lancha *Sol y Mar* no operará hasta que el problema sea solucionado, a partir de la fecha»²⁵⁶

Los patrones y socios opuestos a Valentín Quispe llevaron sus protestas hasta la Capitanía de Puno, donde le acusaron de robo.

«Toda la plata, la ganancia de la lancha, Valentín se había quedado. Y entonces los socios se dieron cuenta, y le dijeron: *¿dónde está la plata?* Y él contestó: *estas cosas he comprado*. Pero no había facturas que le justificase. Y los socios fueron a la Marina para ver las relaciones de pasajeros, hicieron cuentas, y vieron que faltaba hasta plata. Y de ahí le botaron» (Alfredo V. Cari, gr. 1.94-2)

²⁵⁵) Libro de Actas del Sargento de Playa. 24 de mayo de 1992.

²⁵⁶) Libro de Actas del Sargento de Playa. 6 de diciembre de 1992.

Finalmente la Capitanía dio la razón a este grupo, y Valentín fue expulsado. Poco tiempo después estableció su propia sociedad con su hijo y el apoyo económico de una cuñada y le puso el nombre de *Solimar*. Los amantaneños aseguran que si Valentín pudo construir la *Solimar* tan rápidamente y con tan escaso número de inversores se debió a lo robado a la *Sol y Mar*.

«Valentín Quispe y Efraín [su hijo] fueron expulsados acusados de robos. Por esos robos, en plata, en piezas como motor, palo, pudieron montar la otra lancha con pocos socios» (Hermenegildo Cari, ent. IV-94)

3.7.2. Conflictos entre lancheros de distintas sociedades

El control o acceso al turismo genera la mayor parte de los conflictos que se dan entre distintas sociedades. Así, uno de los problemas más recurrentes acontece cuando alguna lancha se salta el sistema de turnos establecido por la Empresa Turística, y recoge turistas en Puno cuando no le pertoca. Este proceder se da con cierta asiduidad. Pero como veremos más adelante, la existencia de un régimen sancionador y que rara es la tripulación que, teniendo la oportunidad, no lo ha hecho alguna vez, hace que este comportamiento no genere disputas entre los lancheros: si a algún patrón se le coge en falta, el problema se zanja con una recriminación y una multa.

Cuando es posible observar una mayor pugna entre sociedades lancheras es en aquellos momentos en que se pone en juego el monopolio sobre el recurso turístico. Así sucede cuando se establecen nuevas sociedades. Como vimos en la sección anterior, los lancheros afirman que su condición de transportistas les reporta más trabajo y problemas que beneficios.

«Hay veces que la gente piensa que los lancheros son más beneficiados, y tienen bastantes ingresos de los pasajeros y otros. Estos dos señores que son nuevos [patrones nuevos], estos eran en contra de los lancheros. En cada reunión atacaban a los lancheros. Entonces en una oportunidad, en una reunión, dijeron los lancheros: *por favor, no hagan*

problemas, si tú quieres tenga su lancha propia y llegas a saber como es. Y hoy en día son, los nuevos señores, arrepentidos. Que no es así, dicen. De verdad que todas las embarcaciones que hacen transporte no ganan mucho» (Alfredo. V. Cari, gr. 1.91)

Como consecuencia de esto, el discurso oficial lanchero afirma recibir con satisfacción las iniciativas de formación de nuevas lanchas, ya que ello supone repartir el esfuerzo.

«Está bien [que haya nuevas lanchas]. De repente la lancha *Tarzán* no tiene suficientes medios económicos y tiene que desaparecer. Por eso, cuantas más lanchas, más facilidad para ingresar y salir de Amantaní. Porque la única manera de salir son las lanchas. Cuantas más lanchas, menos turnos, y eso es bueno. Porque nosotros, saliendo cada día, ¿qué ganamos?. Nada. Nuestro desayuno, nomás. Y si no hay suficientes pasajeros, pues sin desayuno. Para la gasolina va la plata. Por eso mejor es que haya bastante embarcación» (Alfredo. V. Cari, gr. 1.94-2)

En este discurso los lancheros sólo se refieren a su labor como transportistas, y obvian las ganancias que obtienen por el alojamiento del turismo.

En realidad, los lancheros más antiguos se muestran celosos de su monopolio. De una manera más o menos sorda, estos patrones siempre han buscado la manera de trabar la formación de nuevas sociedades. Estas acciones se agudizaron en la primera mitad de la década de 1990, aunque sin éxito: entre 1991 y 1996 el número de lanchas amantaneñas en funcionamiento se doblaron.

Una de los mecanismos más socorridos de oposición a la formación de nuevas sociedades lancheras por parte de los patrones antiguos es dificultar su ingreso en la Empresa Turística: si una lancha no forma parte de una empresa de este tipo no puede obtener los permisos necesarios para transportar turistas. Así explica Toribio Juli (gr. 7.94), patrón de la lancha *Rey Marino*, las dificultades por las que su sociedad y la *Solimar* pasaron hasta poder ingresar en la Empresa; ambas embarcaciones se crearon en 1994:

«Sí había problemas con los demás lancheros, por los turnos. *Solimar* y *Rey Marino* teníamos problemas. No nos querían poner en los turnos.

Igual, en Puno, nos dijeron: *ustedes no tienen derecho en llevar turistas, pero pasajeros paisanos si tienen derecho*. Así nos dijeron de la Capitanía. La Empresa de Amantani mandaron un oficio a la Capitanía: *ellos andan a su manera, y no tienen derecho; que paguen una multa*. Y una multa nos pusieron para pagar al Banco de la Nación, a las lanchas *Rey Marino* y *Solimar*. Ambrosio y el sargento de playa Aurelio mandaron ese oficio»

La versión de los hechos por parte de los lancheros antiguos es distinta. Ellos afirman que si no ingresaban en la Empresa se debía a que las lanchas advenedizas no querían. Deseaban entrar en los turnos sin estar en la Empresa y sin pagar los cánones correspondientes para obtener los permisos.

«En los últimos años se han hechos tres nuevas lanchas, pero sus dueños son muy personalistas. Ellos no tienen los papeles en orden, no pagan el seguro, y por ello no tienen derecho a transportar. Por eso no están en la Empresa de lanchas, y por eso no entran en los turnos. Estas lanchas algunos viajes han hecho a Puno, pero no pueden, lo tienen prohibido» (Alfredo V. Cari, ent. II-94)

No obstante, *Solimar* y *Rey Marino* encontraron la manera de transportar turistas aún sin haber ingresado en la Empresa y sin los permisos necesarios: sobornando al personal de la Capitanía.

«(...) entonces consultamos con los jefes de la Marina, y algo pagamos, pero por bajo. Así estamos» (Toribio Juli, gr. 7.94)

Las trabas que los patrones antiguos ponen a los nuevos sólo sirven para retrasar su ingreso en los turnos y en la Empresa, pero esto siempre acaba sucediendo. De lo contrario, los advenedizos establecerían una manera autónoma para acceder al turismo: o bien buscando la aquiescencia de la Capitanía, como en el caso citado, o bien estableciendo su propia empresa. Finalmente, las lanchas *Solimar* y *Rey Marino* fueron aceptadas en la Empresa y entraron en los turnos.

«De ahí [los otros lancheros] mandaron otro oficio al Ministerio de Transporte: *que no viajen, que no lleven turistas*. ¡Y qué vamos a hacer, ya!. Discutimos, así. ¿De dónde soy yo? ¿de Capachica? ¿de Taraco?; así dije. De ahí Ambrosio dijo: *sí, tienen derecho, entren en la Empresa. Traigan sus papeles, me dijo*» (Toribio Juli, gr. 7.94)

Los libros de actas del sargento de playa y de la Empresa Turística permiten seguir todos los procesos de nuevos ingresos en la Empresa

con detenimiento, y descubrir las maneras como los patrones que ya formaban parte de ella intentaban impedirlos. Así, a las sociedades *8 de Diciembre* y *Sol y Mar*, creadas en 1991, se les obligó a pagar un canon de ingreso de noventa nuevos soles. Los patrones de las dos sociedades se opusieron durante un tiempo, por considerar la cifra exorbitante, pero finalmente se llegó al acuerdo de pagarlo en tres partes. Otra manera de dificultar nuevos ingresos consiste en vigilar con detenimiento que a la nueva embarcación no le falte ningún accesorio obligado por la Capitanía para poder transportar turistas: botiquín, salvavidas, etc.

Ha sido afán de diversas sociedades lancheras, especialmente las más recientes, establecer su propia empresa, ya que esto les permitiría realizar los viajes que deseasen para hacer el servicio de turistas sin estar subyugados al sistema de turnos de la Empresa Turística. Pero hasta 1995 esto no sucedió, ya que dos factores dificultaban la formación de nuevas empresas. Por un lado, el elevado esfuerzo económico que supone para una sola sociedad establecer una empresa y pagar los impuestos anuales. Por otro, la presión de los lancheros por obligar a respetar los turnos aunque no se pertenezca a la Empresa, para lo que cuentan con el apoyo de la Capitanía de Puno. Sólo en 1995 una lancha consiguió establecer su propia empresa y saltarse el sistema de turnos: la *Virgen de la Candelaria*.

«La empresa que vamos a hacer va a ser propia. Porque acá en la Isla hay más de diez lanchas. Y no dejan salir el día que uno quiere a Puno, a otra parte,... Pensando eso hemos pensado formar otra empresa, propia. Porque sino has de entrar en el turno, al mes sales una, dos veces, nada más. Pero si tienes empresa propia, particular, aparte, puedes salir cuatro, cinco veces,... El día que tienes tú pasajeros, o el día que quieres, o la hora que quieres. Eres libre, ya no dependes de nadie. Formar una empresa es platita. Hay que recorrer todas las instituciones; donde los abogados, etc. Pero ya es algo legal, eres persona jurídica, y tienes el respaldo de las autoridades. Por eso hemos formado empresa propia. (...) Los lancheros se amargarán, eso es sabido. (...) Porque ellos son más de diez lanchas que están en una sola empresa, y yo estoy haciendo solito con una sola lancha. Por eso pienso que van a amargarse. ¡Ya pasará la cólera!» (Juan Mamani,

gr. 4.95-C)

Virgen de la Candelaria se construyó con la aportación de un sólo amantaneño, Juan Mamani, y el apoyo del sacerdote encargado de la Isla. Este apoyo externo fue económico y político: lo primero permitió a Juan construir la lancha y establecerse como empresa propia; lo segundo, sortear los obstáculos impuestos por la Marina para faenar libremente.

En cuanto tuvo los papeles en regla, Juan empezó a trabajar casi diariamente, y como suponía, con el consiguiente enfado de los demás patrones.

«Tengo problema con los lancheros casi mucho porque los premeros dias todos estaban descontentos conmeigo porque yo no he entrado en tomo lo que hacen sino cualquier día salgo no mas aunque en la capitania todos ya me conocen» (Juan Mamani, Carta-2.96)

No obstante siguió manteniendo esta práctica, en parte obligado por la necesidad de cubrir las deudas contraídas en la construcción de la lancha.

3.7.3. Estudio de caso: Toribio Juli y Victoriano Calsín

Un caso paradigmático de enfrentamientos entre lancheros, tanto de la misma sociedad como de sociedades distintas, es el protagonizado por los cuñados Victoriano Calsín y Toribio Juli. A principios de la década de 1980, siendo ambos patrones de la lancha *Atún*, el segundo fue elegido presidente y tesorero de un proyecto de la Fundación Interamericana. Este proyecto tenía como objetivo realizar mejoras en las embarcaciones para permitir el desarrollo turístico de la Isla. La razón de su elección es que Toribio Juli había realizado las primeras gestiones para obtener el apoyo económico de la Fundación²⁵⁷. Con la aportación de la Fundación, que fue entregada en dos desembolsos en 1982 y 1985, las distintas sociedades adquirieron nuevos motores y madera para realizar

²⁵⁷) Véase la sección 3.4.1.2.

refacciones en las embarcaciones. No obstante, el reparto estuvo plagado de problemas. Los lancheros acusaron a Toribio de dificultar este reparto para quedarse con el dinero,

«Toribio fue el que consiguió la plata de la Fundación Interamericana, y luego no quería dar la plata a nadie más. Todos se amargaron con él, hasta el padre Pepe Loitz» (Juan Mamani, ent. III-94)

y que, si bien finalmente lo repartió, obligó a los demás patrones a trabajar en su beneficio particular.

«Él [Toribio Juli] era el cabecilla de la plata que llegó de esta Fundación para las lanchas. Pero él se quedó la mayor parte de la plata, y lo que repartió fue obligando a los lancheros a arreglar su casa. Si no hacían lo que él quería, él no daba la plata» (Hermenegildo Cari, ent. III-94)

La versión de Toribio Juli es distinta. Según él, los problemas no fueron tales.

«No hubo problemas por la ayuda de la Fundación Interamericana. Ningún problema. Ni con los lancheros, ni con el padre Loitz. Nada» (Toribio Juli, gr. 7.94)

Pero sí afirma que surgieron algunas dificultades por la oposición de los demás lancheros a viajar diariamente a Puno para recoger turistas. El proyecto de la Fundación buscaba desarrollar este recurso, y sus técnicos consideraban prioritario establecer un sistema de turnos específico para el turismo. En aquel tiempo los viajeros que se acercaban a Amantaní eran muy escasos y viajaban en la misma lancha que la población de la Isla. La perspectiva de viajar en vacío asustaba a los lancheros, que se opusieron.

«Antes no salía diario, la lancha. Pero yo he luchado para que saliese diario. Los lancheros no querían. *No, no*, decían. Pero yo decía: *esta plata hemos recibido para traer turistas*. Unos querían turistas, otros no querían,... Pero no querían viajar a diario. Pero yo decía: *por los turistas, tiene que haber diario*. Y así, ahora, hay diario. Y ahora todo está mejor. Se puede ganar, se puede perder, pero es mejor diario» (Toribio Juli, gr. 7.94)

Unos años después Toribio Juli y Victoriano Calsín protagonizaron otro conflicto, esta vez en el seno de la lancha *Atún*, de la que eran patrones. A finales de la década de 1980 Toribio Juli era el presidente y

líder la sociedad. Esto le permitía, junto con su cuñado, utilizar fraudulentamente la lancha.

«Se dedicaban a llevar turistas por otras islas y lugares con la lancha y se quedaban con las ganancias. Ni devolvían los gastos» (Alfredo V. Cari, ent. III-94)

Esta situación duró un tiempo, hasta que los demás patrones y socios se pusieron de acuerdo para quitarle la presidencia y demandarle ante los tribunales de Puno. Con el apoyo de dos socios familiares suyos contrataron presentando una protesta ante el sargento de playa y la Empresa Turística: acusaban a Aurelio Juli, el nuevo presidente, y a los demás patrones de apropiarse de la lancha y de marginar a los socios.

«El Señor Don Toribio Juli Calsin, como ex-presidente de la embarcación y como demandante dijo: yo como socio reclamo por mi trabajo ya que ellos no nos permiten el turno. Solo ellos se apropian. Y dijo también que nosotros ya estamos pensando construir otra lancha, ya que no nos comprendemos con ellos. Ahora lo que yo quiero es que me den las maderas que existen y un motor que hay. Además si no me permiten estos deseos denme un turno entre nosotros, y que entre como motorista el señor Don Victoriano Calsin. Y además los dos motores que tenemos son de la lancha y fue comprado con el dinero de la fundación interamericana»²⁵⁸

El objetivo de esta demanda era conseguir que lo que iba a ser una expulsión en cuanto los tribunales de Puno diesen su dictamen, se convirtiese en una escisión, y de esta manera obtener un capital para construir una nueva embarcación. Los demás patrones de la *Atún* se opusieron a ello.

«El Señor Presidente de la lancha Atun Don Aurelio Juli tomo la palabra y aclaro el Problema que sucede entre socios. Dijo que en ninguna manera el, como presidente, margina a los socios. Dijo que todos estamos trabajando según el turno que nos corresponde. Solo los señores demandantes que presentan en contra de nosotros es los que dan de hablar, y que digan que mal hemos hecho a ellos. Dijo, si yo estoy dando turno a ellos, son ellos que se oponen con sus caprichos. Y también quieren retirarse, o sea, separarse de la lancha, y quieren que les repartan todo lo que tiene la lancha como maderas y motor. Dijo que esto no es posible»²⁵⁹

²⁵⁸) Libro de Actas del Sargento de Playa. 17 de mayo de 1990.

²⁵⁹) Libro de Actas del Sargento de Playa. 17 de mayo de 1990.

Este intento no fructificó. Las autoridades no aceptaron la reclamación y abogaron porque ambas partes llegasen a un entendimiento. Finalmente la demanda interpuesta ante los tribunales de Puno dio la razón a los demás lancheros, y Toribio Juli y Victoriano Calsín fueron expulsados de la sociedad.

A partir de ese momento ambos cuñados entraron a forma parte del grupo de amantaneños más contestatarios contra los lancheros, a los que acusaban de “mafiosos” (Victoriano Calsín; ent. VIII-90), a la vez que empezaron a buscar el capital necesario para establecer su propia embarcación. A través de un turista español obtuvieron un apoyo económico de una organización no gubernamental catalana. Esto les enfrentó con la Parroquia, a la que se habían acercado tras su expulsión: parece ser que utilizaron el nombre del sacerdote encargado como aval sin su consentimiento, o le hicieron creer que las negociaciones que estaban realizando con su nombre eran para beneficio comunal o de un grupo considerable de isleños²⁶⁰. No obstante, tanto el sacerdote como los líderes de los Animadores cristianos decidieron callar; aunque con desgana, incluso participaron en una pequeña celebración a la que fueron invitados para celebrar la obtención de la ayuda. Así lo explicaba el líder de los Animadores cristianos:

«Toribio y Victoriano no son trigo limpio. Ellos han conseguido plata de fuera para su lancha que están construyendo diciendo que va a ser para toda la comunidad, pero es para su propio beneficio. Al mismo padre Inocencio han engañado, pero el padre ya no les va a ayudar» (Juan Mamani, ent. III-94)

El grupo lanchero, enfrentado con Toribio y Victoriano y muy poco interesado en la formación de una nueva lancha, también receló de esta maniobra.

²⁶⁰) En la ONG financiadora hemos podido comprobar que, ciertamente, el proyecto prevé que la lancha debía ser comunal, y no particular.

«*Rey Marino* recién está ingresando en la Empresa. Hay muchos comentarios... Ellos [los socios de la lancha] dicen que consiguieron un préstamo de 2.500 dólares. Aunque eso dice la gente. Yo no he conversado con Toribio. Una ayuda de Alemania. Pero, ¿será cierto?. (...) Con ese dinero,... ¿será préstamo o donación?» (Marcelo Mamani, ent. IV-94)

«Todos sospechan de ellos [de Toribio y Victoriano]. Ellos dicen que han recibido un préstamo de 2.500 dólares, pero ¿quién puede prestar tanta plata a campesinos?. Seguro que ellos han pedido una ayuda para toda la isla en secreto y se han quedado la plata» (Alfredo V. Cari, ent. III-94)

Pero el dinero obtenido por la ONG española no era suficiente para construir la embarcación. En realidad sólo alcanzaba para la adquisición de un motor y algunos materiales. El costo del resto de materiales necesarios y de la construcción era difícilmente asumible por ellos dos. Fue entonces cuando apareció en Amantaní un holandés, militar retirado, con la intención de quedarse a vivir en la Isla.

El holandés se fue a vivir a casa de uno de los patrones de la lancha en la que llegó por primera vez a la Isla. Sin embargo, pasado unos meses, el holandés y su anfitrión entraron en conflicto: el primero dio un dinero al segundo para realizar arreglos en su habitación que éste nunca llegó a realizar. Toribio y Victoriano aprovecharon esta circunstancia para acercarse al holandés. Al poco tiempo, el holandés marchó a vivir a casa de Toribio. Esto suscitó las críticas de los demás isleños, que les acusaron de "robar turistas"

«Donaldo [el holandés], cuando llegó, fue a casa del Eleuterio, y allá vivía. Entonces Donaldo dio plata a Eleuterio para arreglar su habitación. Pero Eleuterio se rompió una pierna y no pudo arreglar nada. Cuando Donaldo volvió, después de tres meses, vio que nada había hecho. Entonces apareció Toribio Juli amargando, diciendo que Eleuterio era un vago y un borracho, y Donaldo se marchó con Toribio» (Alfredo V. Cari, ent. III-94)

«Siempre hacen así. Yo tenía alojada a una antropóloga inglesa unos meses, y ellos también intentaron llevarla a su casa, pero no lo lograron» (Juan Mamani, ent. III-94)²⁶¹

²⁶¹) Al poco tiempo de nuestra llegada a Amantaní también fuimos "tentados" por Victoriano.

y de aprovecharse del holandés.

«Victoriano Calsín y Toribio Juli tienen monopolizado al Donaldo. Siempre van detrás de él, y no le dejan relacionarse con los demás isleños. Sólo ellos se aprovechan de él, le sacan plata» (Juan Mamani, ent. III-94)

Con un préstamo de este turista, Victoriano y Toribio lograron terminar su lancha, la *Rey Marino*. Aunque con los problemas propios a los que se enfrentan todas las nuevas lanchas cuando quieren ingresar en la Empresa, en 1994 la *Rey Marino* entró en el sistema de turnos²⁶². No obstante, al poco tiempo resurgieron las malas relaciones con el resto de los patrones. La razón fue su deseo de viajar a Puno en busca de turistas fuera de los turnos establecidos. Posiblemente la deuda contraída con el turista holandés

«Con el Señor Donaldo seguimos siendo amigos igual, pero el préstamo que nos dejó hay que devolver» (Victoriano Calsín, ent. VII-95)

y el deseo de devolver las aportaciones de los socios para poseer en exclusiva la lancha

«Los socios nos ayudan con algo, porque los patrones hemos puesto más plata. Aunque algo nos han prestado, y muy triste estamos porque tenemos que devolver. Otra gente particular, de otros lados, también nos han prestado» (Toribio Juli, gr. 7.94)

les llevó a actuar así.

Finalmente se separaron de la Empresa Turística y establecieron su propia empresa, la Empresa Pachatata. De esta manera podían transportar turistas cuando deseaban. Los conflictos con las demás sociedades aumentaron.

Un tiempo después hubo un conato de incendio en la *Rey Marino*, y a las pocas semanas Victoriano denunció que unos desconocidos habían entrado en su domicilio, habían robado materiales de la lancha que tenía ahí guardados y habían roto las facturas de su construcción.

²⁶²) Libro de Actas de la Empresa de Transporte Turístico Lacustre de Amantani. 6 de marzo de 1994.

Victoriano y Toribio acusaron de estos hechos a los demás lancheros, amargados por la competencia que les hacía con su nueva empresa.

«Por pura envidia han quemado la lancha. Ellos creen que son los dueños de los turistas, pero no es así. Todos tienen derecho a los turistas, no como ellos quieren» (Victoriano Calsín, ent. V-94)

Los lancheros, sin embargo, afirmaron que todo esto lo habían provocado ellos mismos, ya que tenían que rendir cuentas a la ONG española que les había financiado parte de la lancha y no las tenían muy claras.

«Ahora el señor Victoriano dice que le han quemado la lancha. También que le han robado en su domicilio, y que las facturas rompieron. Yo pienso: *no sé si será cierto*» (Marcelo Mamani, ent. IV-94)

«(...) Además han pasado cosas sospechosas. Victoriano dice que le robaron en la casa y que rompieron las facturas de la lancha. Así no tiene que presentar las facturas a la fundación. ¿Qué ladrón puede estar interesado en romper facturas?» (Alfredo V. Cari, ent. III-94)

Estos conflictos, no obstante, acabaron solucionándose. A mediados de la década de 1990 se llegó a un acuerdo: los patrones de la *Rey Marino* acataron el sistema de turnos, y a cambio recibieron la prerrogativa de quedarse con los turistas que la lancha a la que le pertocaba el turno no pudiese transportar.

«Por más que la lancha [*Rey Marino*] tiene empresa propia, él no hace viajes a su manera, sino que en orden, con todos, en turnos. Pero también viaja fuera de su turno, pero sólo recoge pasajeros cuando hay hartos. Eso no es problema, puede hacer. Si se mete fuera de su turno a recoger pasajeros directos, entonces sí es problema. Pero él trabaja tranquilamente: cuando todas las lanchas de turno recogen sus pasajeros y están llenos se embarcan, y si después hay otro grupo más, él puede traer a estos pasajeros. Él entiende, ahora, que debe respetar el turno que le toca. Preferencia tiene siempre el de turno» (Alfredo V. Cari, gr. 1.95-A)

3.7.4. Los agentes mediadores

A lo largo del capítulo han surgido en diversas ocasiones referencias al sargento de playa y a la Empresa Turística. Ambas instituciones se encargan de defender los intereses lancheros, así como de actuar de mediadores en conflictos internos.

El cargo de sargento de playa se creó a mediados de la década de 1940, al poco de aparecer los primeros botes de madera en Amantani. Es un puesto de duración anual o bianual²⁶³ y sin remuneración, que depende de la Marina de Guerra, concretamente de la Capitanía de Puno. En la elección de sargento participan todos los lancheros y propietarios de botes. Posteriormente la elección es ratificada por la Capitanía.

Desde principios de la década de 1970, el cargo siempre ha sido cubierto por un patrón de lancha. Aunque en teoría su papel no es el de defender ningún interés particular, sino hacer cumplir las normas establecidas, su procedencia imprime carácter a su labor: en la práctica defiende los intereses de los lancheros frente a los demás grupos e instituciones. Así por ejemplo, aunque el desplazamiento de una lancha diaria a Puno es de obligado cumplimiento desde principios de la década de 1980 por orden de la Capitanía, en determinadas circunstancias el sargento ha defendido que no fuese así cuando no salía rentable, y a tal efecto se ha enfrentado con las demás autoridades isleñas.

«El señor sargento de la playa de Amantani dio abierta la sesión dando amonestaciones y aclarando sobre las lanchas, que habiendo aclarado lo siguiente: que nuestras lanchas que no han salido en sus turnos con los motivos de que los combustibles está carísimo y también los motores ya que en nuestras lanchas que estamos viajando con pocos pasajeros, a veces no hay pasajeros en los días que salimos por nuestras rutas, con esos motivos no podemos salir

(...) El Gobernador del Distrito quiere hacer cumplir las órdenes del guardacosta del departamento de Puno»²⁶⁴

Otro ejemplo de su labor a favor de los intereses lancheros la hemos visto en la sección 3.5, cuando participó activamente en la defensa de los derechos sobre el turismo de Amantani frente a empresas foráneas.

²⁶³) Hasta mediados de la década de 1980 el cargo podía durar años. Así, entre 1946 y 1984 sólo hubieron cuatro sargentos de playa.

²⁶⁴) Libro de Actas del Sargento de Playa. 14 de septiembre de 1983.

Entre sus responsabilidades también está la de mantener las infraestructuras portuarias en buenas condiciones²⁶⁵, ratificar los precios de los pasajes establecidos por la Empresa Turística, y vigilar que las lanchas estén en buenas condiciones y cumplan las normativas de seguridad establecidas.

Por último, y como hemos visto, el sargento actúa como mediador en los conflictos internos del grupo lancharo, tanto cuando estos conflictos se dan con alguna lancha en particular, como cuando se dan en el seno de una sociedad. Para hacer cumplir sus decisiones tiene la potestad de vetar temporalmente el viaje a las lanchas

«El Sargento de Playa Aurelio Juli Pacompía dio a conocer a todos los representantes de las lanchas de transportes y de la Empresa de Transporte Turístico Lacustre Amantaní, sobre el problema que viene haciendo el propietario de la lancha Sol y Mar 00213BH, el señor Valentín Quispe Calsín con sus socios de esa lancha por motivo de apropiación y mal uso de los socios. (...) Viendo que el problema no está solucionado, la lancha Sol y Mar no operará hasta que el problema sea solucionado, a partir de la fecha»²⁶⁶

y establecer multas.

«El señor sargento de playa don Benedicto Pacompía P. hace conocer sobre los turnos de los viajes que hacen las lanchas, que cometen viajes en privados que hacen viajes de turistas. Y luego también las lanchas que están sancionadas de anterior, Ara y Inca. Y que también ahora según las otras lanchas que otros comenten faltas, como la lancha Atun: en su retorno de Puno fue con cinco turistas. Por esto se sanciona a la lancha Atun con un turno»²⁶⁷

Sólo cuando el problema es constante o considera que no se le hace suficiente caso denuncia el hecho en Capitanía o se dirige a las instituciones distritales.

«De repente hay unos problemas en las lanchas. Entonces no puede intervenir ni el alcalde, ni el juez,... Sólo el sargento de playa. Él se encarga

²⁶⁵) Es el encargado de dirigir las refacciones periódicas de los muelles.

²⁶⁶) Libro de Actas del Sargento de Playa. 6 de diciembre de 1992.

²⁶⁷) Libro de Actas del Sargento de Playa. 7 de enero de 1990.

de los problemas de las lanchas. Entonces, si cree que es necesario, él puede llamar al gobernador, al juez, al alcalde, con un oficio. Sólo entonces puede intervenir» (Alfredo V. Cari, gr. 1.94-2)

Igualmente los lancheros, cuando no están de acuerdo con sus decisiones, tienen la potestad de dirigirse a la Capitanía directamente o llevar su problema a los tribunales de justicia de Puno.

El sargento de playa fue la principal institución promotora de la Empresa Turística, el otro organismo mediador entre lancheros. Como vimos en la sección 3.5, la Empresa se creó a finales de la década de 1980 con la intención de impedir que embarcaciones foráneas se apropiasen del recurso turístico, pero también ha asumido la defensa de los intereses lancheros frente a las instituciones isleñas. En este sentido cabe destacar su activa participación en el conflicto que a mediados de la década de 1990 surgió entre la Municipalidad y los lancheros por la figura del repartidor de turistas, y que ya fue explicado en la sección anterior. Igualmente, y como también hemos visto, apoya el monopolio que sobre el turismo tienen sus asociados, al dificultar el ingreso en los turnos de nuevas sociedades lancheras.

En cuanto a su papel mediador, la Empresa, a través de su presidente, actúa en coordinación con el sargento de playa. Así, la Empresa establece y vigila que se cumplan los turnos de lanchas, y en caso de incumplimiento lo notifica al sargento, que establece las sanciones oportunas.

El conflicto en el ámbito religioso.
La Parroquia y la Iglesia Adventista

4.1. El protestantismo en América Latina: un estado de la cuestión

El surgimiento y desarrollo de confesiones cristianas no católicas ha sido un fenómeno generalizado en América Latina durante el siglo XX. A su alrededor ha aparecido una extensa bibliografía que en pocas ocasiones se ha mostrado rigurosa; por lo general, el debate se mueve entre la apología y la polémica (Bastian, 1994). En muchos casos, la utilización del término "secta" o el de "iglesia" para definir esas congregaciones evidencian el posicionamiento adoptado por parte del escritor.

El fenómeno no despertó el interés de antropólogos y sociólogos hasta la década de 1960, con trabajos como los de Roberts (1967a, 1967b) en Guatemala, Carter (1965, 1966) en el área centroandina, Willems (1955, 1967) en Brasil y Chile, o Lalive d'Epinau (1968) en el

Cono Sur²⁶⁸. Y hasta la década de 1980 los estudios sobre este fenómeno no se generalizaron.

La polémica existente ya citada, la amplia expansión de estas confesiones y que en la mayor parte de los países, los receptores del discurso protestante hayan sido predominantemente de extracción socioeconómica baja (pequeños campesinos, indígenas y sectores urbano-marginales), ha llevado a estos investigadores a centrar su interés especialmente en tres cuestiones. Una de ellas gira alrededor del papel que estas nuevas religiones desempeñan en la adopción de estrategias políticas por parte de los creyentes. Para unos estimulan al adepto a aceptar su situación de subordinación y marginalidad, a no participar en acciones de reivindicación social, y hasta a apoyar políticas de derecha y dictaduras militares²⁶⁹. Algunos incluso los ven como vanguardia ideológica del capitalismo anglosajón, cuando no un arma de penetración de los intereses estratégicos norteamericanos²⁷⁰.

Por el contrario, otros autores han evidenciado que la adopción del protestantismo en determinados sectores sociales ha permitido la consolidación de la democracia en América Latina²⁷¹ o ha venido

²⁶⁸) A principios de la década de 1940, Merle (1941, 1943a, 1943b) hizo una serie de estudios de talante sociológico en diferentes países latinoamericanos sobre el papel de las iglesias protestantes en la población autóctona en base a encuestas.

²⁶⁹) Entre otros: Rodríguez (1982), Carrasco (1983), Craig (1983), Annis, (1987), Schäfer (1988), Stoll (1990), Borrell (1992), Cartaxo (1995).

²⁷⁰) Entre otros: César (1968), Miller (1970), Ecurra (1982), Stoll (1982, 1990), Domínguez/Huntington (1984), Assman (1986), Balmat (1986), Diamond (1989), Martin (1990). Esta idea, nacida en el primer tercio del siglo XX (Planchet, 1928; Crivelli, 1931), alcanzó su apogeo a partir del escándalo surgido alrededor del Instituto Lingüístico de Verano y destapado por antropólogos marxistas latinoamericanos en la década de 1970: el Instituto apoyaba los planes colonizadores de zonas indígenas a través de sus programas de formación de maestros bilingües con apoyo de los diferentes estados latinoamericanos (Trujillo, 1981; Stoll, 1982; García-Ruiz, 1985).

²⁷¹) Burdick (1993), Smith (1994), Bastian (1996), Gaskill (1997).

acompañada de acciones políticas reivindicativas (Santa Ana, 1990), generalmente entre población indígena; es el caso de Reyes (1985) en el noreste del Brasil, Garma (1986, 1987) y Baldwin (1990) en México, Rappaport (1984) en el sur de Colombia, Muratorio (1980, 1982) en Ecuador, Bruno-Jofré (1988) y Teel (1989) en Perú, o Preiswerk (1988) y Ströbele-Gregor (1989) en el Altiplano boliviano.

Finalmente un tercer grupo de investigadores señala que el protestantismo latinoamericano es heterogéneo políticamente y no es válida ninguna generalización. Por ello diferencian entre confesiones conservadoras y reformistas, entre legitimizadoras del *status quo* y de talante revolucionario²⁷². Bastian (1986), tal vez el principal representante de esta tendencia, ejemplifica la tesis comparando los casos de Nicaragua y Guatemala: en el primero la mayoría de las confesiones protestantes apoyaron la Revolución Sandinista; en el segundo, favorecieron la dictadura de Rios Montt. Cantón (1994) afirma que el gobierno en Guatemala de dos presidentes protestantes caracterizados por sus acciones represivas favoreció la conversión de sectores sociales desfavorecidos como mecanismo de supervivencia en un contexto de violencia política, mientras que en el sur de México la conversión ha sido una forma de vehicular la protesta social.

Una segunda cuestión planteada por los investigadores relaciona el desarrollo de las confesiones protestantes con la formación de nuevas conciencias de grupo o la consolidación de las ya existentes. Para unos, el protestantismo permite el desarrollo de la conciencia étnica, el robustecimiento de los órganos políticos tradicionales e incluso el

²⁷²) Bastian (1983, 1984, 1990, 1994), Deirós (1986), Escobar (1986), Damen (1990), Cleary/ Steward-Gambino (1997).

establecimiento de sistemas económicos cooperativos. De esta manera impide la desarticulación social, política y económica de comunidades rurales e indígenas que se estaba produciendo como resultado de la incursión del capitalismo (Santana, 1990; Sanchiz, 1992). En esta línea, algunos señalan que el éxito de las confesiones protestantes en América Latina se ha debido a que han sabido amoldarse a las sociedades autóctonas y consolidar su autonomía cultural y política²⁷³. Para otros, el protestantismo permite la creación de nuevas formas de comunidad y ofrece espacios de tutela y abrigo entre sectores sociales que, debido a la emigración, la violencia política, la marginación o los cambios generados por la "modernización"²⁷⁴, han perdido sus estructuras de relación y solidaridad tradicionales. En este sentido, el éxito de las nuevas religiones va unido al concepto de "anomia"²⁷⁵. Willems (1967), al que ya hemos citado como uno de los antropólogos pioneros en el estudio del protestantismo en América Latina, ya había observado como en contextos de emigración a áreas urbanas en Chile y a zonas de frontera (selva) en Brasil los conversos buscaban en nuevas religiones una alternativa a sus desaparecidas relaciones familiares y comunitarias, mientras que en comunidades rurales tradicionales la aceptación de nuevas confesiones se debía a intereses económicos que defendían la comunidad frente a factores externos tales como los controles feudales y eclesiásticos.

²⁷³) Bastian (1983, 1984, 1985, 1994), Kessler (1987), Wright (1988), Medhurst (1990), Santamaría (1990), Cleary/Steward-Gambino (1997).

²⁷⁴) Hablamos de "modernización" en el sentido que le da Habermas (1985) a la hora de diferenciarlo del concepto "modernidad": La modernización hace referencia a la capitalización de los recursos, al desarrollo de las fuerzas productivas, y al desarrollo de formas de vida urbana y de la educación pública. Se sitúa, así, en el ámbito de lo socioeconómico.

²⁷⁵) Lalive d'Epinay (1968), Denton (1971), Granados (1988), Marzal (1988), Schäfer (1988), Ströebele-Gregor (1989), Kapsoli (1994).

Por el contrario, para otros autores las confesiones protestantes crean nuevas formas de comunidad, pero a costa de destruir o participar en la desestructuración de las ya existentes y de las formas culturales tradicionales. En algunos casos, este proceso se plantea como positivo. Así, Lalive d'Épinay (1968, 1975) afirma que el pentecostalismo en Chile y Argentina permitió romper con una sociedad dominante y opresora, aunque creó otra también vertical. Pero la mayoría de los investigadores que adoptan esta postura proceden de posicionamientos críticos indigenistas o católicos, y lo juzgan un fenómeno negativo relacionado con el concepto de "aculturación"²⁷⁶.

La tercera cuestión planteada por los investigadores del protestantismo en América Latina está influenciada por los trabajos de Weber. Estos autores centran sus estudios en descubrir la posible relación entre las normas de comportamiento que las confesiones protestantes propugnan o generan y las condiciones, procesos o estrategias económicas que experimentan los grupos sociales entre los que se expanden, en una época, el siglo XX, en el que estos se han ido imbricando en un contexto de cambio denominado "modernización", "desarrollo capitalista", "integración", "destradicionalización", etc. Estos apelativos definen lo que Godelier (1987) describe como un *proceso de transición* al capitalismo, fenómeno que se caracteriza por la incursión directa, sin intermediarios, de buena parte de la población rural en el mercado capitalista de bienes y de trabajo, lo que provoca la crisis de sus sistemas tradicionales de vida: la sociedad encuentra cada vez más dificultades para reproducir las relaciones socioeconómicas sobre las que

²⁷⁶) White (1966), Álvarez (1981), Riviere (1986), Intipampa (1991), entre otros. Algunos autores han descubierto que el cambio religioso entre población migrante a áreas urbanas permite establecer nuevos lazos y participar en nuevos grupos sociales sin que ello sea resultado o suponga la desaparición de los tradicionales (Adams/Valdivia, 1991).

reposa y que le dan una lógica de funcionamiento y una evolución específica, a la vez que aparecen otras nuevas que se convierten en las condiciones que articularán la nueva sociedad.

Para Weber (1983) existe una relación entre la moral y la práctica propugnada por cada religión y el desarrollo de una mentalidad económica propia; es lo que denomina *ética económica*. En este campo, su principal trabajo y el que más ha trascendido es el estudio de las religiones protestantes y su relación con la formación del capitalismo (Weber, 1984). Weber, como ya lo habían hecho anteriormente Marx (1989) y Engels (1943), confirma la existencia de tal relación, pero a diferencia de los segundos no cree que se trate de una relación de tipo causal unidireccional: el protestantismo como reflejo ideológico del cambio económico y el surgimiento del capitalismo. Por el contrario, considera que ambos factores se retroalimentan: si bien la ascética protestante estableció el marco ético que permitió el desarrollo del capitalismo, también es cierto que los elementos materiales tienen un papel fundamental en la formación de las ideologías. Desde Weber, el tema de la conexión entre protestantismo y capitalismo ha sido estudiado por numerosos autores, y ha generado una polémica entre quienes aceptan con más o menos reticencias la existencia de tal relación²⁷⁷ y quienes lo critican²⁷⁸.

²⁷⁷) Entre otros: Sée (1926), Fanfani (1935), Fischhoff (1944), Troeltsch (1958), McClelland (1961), Marshall (1980, 1982), Poggi (1984), Schluchter (1989), Barclay (1991), Giddens (1992), Jones (1997). Valga también señalar la relación que ciertos autores encuentran entre desarrollo científico y protestantismo, como Kocher (1953), Merton (1957) o Rabb (1965).

²⁷⁸) Entre otros: Robertson (1933), Broderick (1934), Tawney (1938), Biéler (1959), Binrbaum (1959), Rostow (1960), Samuelson (1961), Walzer (1963), Trevor-Roper (1985), MacKinnon (1994), Motta (1995). Sobre la controversia entre detractores y apologetas de las tesis weberianas, véase: Besnard (1970), Hamilton (1991), Lehmann/Roth (1993), Kalberg (1996).

Este debate también ha trascendido a los estudios del protestantismo en América Latina²⁷⁹. Para algunos, modernización y cambio religioso son procesos paralelos pero no necesariamente relacionados: el protestantismo es un factor de modernización más, como también lo es la semiproletarización del campesinado o la escolarización de la población marginal (Sexton, 1978), o bien no se observan diferencias materiales entre protestantes y católicos (Butler, 1980).

No obstante, la mayoría descubre una conexión directa entre ambos fenómenos. Para una parte de ellos, la *praxis* que las nuevas confesiones propugnan favorece el desarrollo del capitalismo y de la modernización²⁸⁰. Para los demás, en cambio, esta relación tiene un sentido opuesto: la *praxis* protestante permite a los grupos más marginados enfrentar la inestabilidad que genera el desarrollo del capitalismo. El protestantismo se convierte, así, en un espacio de refugio y no de promoción socioeconómica. A esta segunda corriente se adscriben los autores ya citados que centran su trabajo en los procesos de anomia. Annis (1987), que ha estudiado la relación entre desarrollo capitalista y cambio religioso entre campesinos mayas guatemaltecos, ha observado que ambos posicionamientos son correctos. En su trabajo descubre como las nuevas religiones han tenido éxito tanto entre la población mejor situada económicamente como entre la más marginada, en un contexto de rápida desestructuración del sistema socioeconómico

²⁷⁹) Para algunos investigadores no es posible descontextualizar las tesis de Weber sobre la formación del *espíritu del capitalismo* del ámbito para el que se formularon, la Inglaterra de los siglos XVI y XVII (Zaret, 1980; Willaime, 1993; Kalberg, 1994), mientras que otros los han intentado aplicar a contextos geográficos, temporales y culturales muy distintos, tales como Japón (Bellah, 1957; Takayama, 1998) o el catolicismo medieval (Kaelber, 1995).

²⁸⁰) Carter (1965, 1966), Miller (1970), Marzal (1988b, 1989), Mitchell (1991), Gil (1992), Mariz (1994).

tradicional y de fuerte diferenciación campesina. En la primera, convertida en pequeños capitalistas, la ideología propiciada por el protestantismo da validez a sus prácticas económicas; entre la segunda actúa como amparo social y económico ante la situación de empobrecimiento que padece. En secciones posteriores nos centraremos en las prácticas económicas propuestas por las confesiones protestantes.

Los autores que han estudiado el protestantismo en América Latina han adoptado dos posicionamientos en cuanto al tratamiento del adepto. La mayoría le otorga el papel de agente pasivo: la nueva religión puede ser aceptada o no por el creyente, pero una vez lo ha sido rige su comportamiento posterior. Las investigaciones que consideran a los acólitos como individuos alienados políticamente o la mayoría de los que ven la conversión como una reacción frente a la anomia producido por la desarticulación de su modo de vida tradicional participan de esta concepción del fenómeno.

El segundo tratamiento concede un papel activo al creyente: éste da forma a la nueva religión según sus intereses y necesidades. Reina y Schwartz (1974) fueron de los primeros investigadores en observar como la aceptación del cambio religioso y sus consecuencias variaban de una comunidad a otra aún cuando la nueva confesión fuera la misma, evidenciando que el impacto de este cambio dependía de las características de la sociedad receptora y no de la *praxis* propugnada por la nueva religión. Posteriormente, algunos autores han observado como en muchos casos las nuevas religiones son sincretizadas por los adeptos a sus pautas culturales tradicionales²⁸¹. Para Bastian (1984, 1985), allá

²⁸¹) «A poco que comencemos a estudiar la historia de un pueblo nos daremos cuenta enseguida que aunque su religión se nos presente como un cuerpo cerrado de dogmas, creencias, y de actuaciones de teólogos y juristas y del mismo pueblo, también existe otra mucha gente de muy diversa condición y saber que aportan numerosos matices que añadir a ella que terminan deformándola de lo que pudiera ser su imagen ofrecida por

donde las nuevas religiones presentan mayor autonomía, que es especialmente en las áreas rurales, no sólo tienen dificultades para cambiar los hábitos y creencias de sus fieles, sino que tienden a ser asimiladas a las prácticas religiosas y cosmovisión existentes²⁸².

En esta línea, algunos autores han descubierto como la adscripción a la nueva confesión por parte del creyente es planteada como una "estrategia" política o económica (Cantón, 1994). A principios de la década de 1970, Denton (1971), aun considerando que el principal factor de conversión era la anomia, ya había observado que el creyente tendía a alejarse de la congregación a medida que mejoraba su estatus socioeconómico, lo que evidenciaba el carácter estratégico del cambio religioso. Muratorio (1982) observa que en el Chimborazo (Ecuador) la Unión Misionera Evangélica actúa como aliada de la ideología dominante al negar la existencia de contradicciones sociales. Sin embargo no consigue alienar ideológicamente a los fieles, campesinos quichuas, quienes por el contrario utilizan los preceptos evangélicos para practicar la reivindicación política en defensa de sus intereses, en contra de lo que propugnan sus pastores con los que llegan a enfrentarse por esta razón. Gil (1992) describe comportamientos similares para el caso guatemalteco. Garma (1987) descubre como la población totonaca de la Sierra Norte de Puebla (México) se adscribió a cultos pentecostalistas en las décadas de 1950 y 1960 para liberarse del control económico y político que sobre ellos ejercían los comerciantes mestizos a través del sistema católico de fiestas. En el Altiplano puneño Caram (1997) también denota que la conversión religiosa, más que generar cambios sociales, los acompaña,

una ortodoxia doctrinaria» (Caro Baroja/Flores Arroyuelo, 1991: 212).

²⁸²) Otros autores en esta línea son Miller, (1979), Carrasco (1983), Kessler (1987), Wright (1988, 1991) o Santamaría (1990).

permitiendo que los individuos estén en armonía con su *praxis*.

Nuestro trabajo se inscribe en esta línea: la conversión religiosa como estrategia. Como veremos a lo largo del presente capítulo, en las últimas décadas los lancheros han sido más receptivos a la prédica de la Iglesia Adventista del Séptimo Día (IASD), la confesión no-católica predominante en las provincias serranas del departamento de Puno, que el resto de la población amantaneña. Y ello se ha debido a que ciertas normas propugnadas por la nueva religión coincidían con determinadas prácticas económicas acordes con sus intereses sociales y económicos. Sin embargo, esto no quiere decir que necesariamente la conversión de estos amantaneños fuera una acción consciente e intencionada. En la mayoría de los casos los amantaneños no son conscientes de esta adecuación entre intereses y *praxis* religiosa.

La teoría *constructivista* o *estructuralista genética* desarrollada por Bordieu (1988a, 1988b, 1991) nos puede permitir encuadrar teóricamente este fenómeno. Para este autor el individuo es capaz de orientar su propia conducta de forma coherente, racional y ajustada a una finalidad sin que por ello exista una voluntad expresa de coherencia, sea producto de un cálculo razonado o sea consciente del fin a conseguir. El principio generador de este fenómeno se encuentra en el concepto de *habitus*²⁸³. Esta conducta, inconsciente y racional a la vez, y que tiene una presencia activa en la vida cotidiana del individuo, es producto de su historia, de su ambiente familiar y de la clase social a la que pertenece. Un cierto nivel de homogeneidad en la historia entre los individuos que forman un grupo social permite que sus *habitus* se ajusten a estructuras comunes. Estas

²⁸³) Este concepto ya fue planteado con anterioridad y en el mismo sentido por Hocart (1985).

estructuras funcionan como un código que permite que las acciones sociales sean inteligibles y previsibles dentro del grupo. Ahora bien, estas estructuras no son estáticas ni actúan de forma mecánica: dentro de los condicionamientos que establece la necesidad de ese código común son capaces de ajustarse a nuevas situaciones y de crear nuevas prácticas; es decir, aceptan la innovación. El *habitus*, mecanismo que acumula y organiza todas las experiencias y conocimientos que el individuo posee como tal o como miembro de un grupo, y que le permite crear, dentro de unos límites, prácticas y representaciones, no permite al individuo aprehender la realidad social objetivamente, sino que le da una percepción propia que depende de formas simbólicas institucionalizadas.

En el caso del lancero amantaneño, la conversión sería una actitud establecida por su *habitus*. El adepto no interpreta su posicionamiento religioso como una estrategia de clase, y sin embargo actúa como tal. La conversión se basa en la creencia por parte del neófito de que la *praxis* y las enseñanzas propugnadas por la nueva religión son las correctas, sin advertir que así le parece a él porque coincide con sus intereses individuales y de grupo, porque le da validez ética a las prácticas económicas y sociales que le son más beneficiosas.

Por tanto, no consideramos la religión simplemente, aunque también lo es, un conjunto de creencias o un sistema que permite dar coherencia a un grupo social, como afirma el funcionalismo, sino también un campo en el que se ponen en juego estrategias socioeconómicas (Worsley, 1980) y en el que se expresa la racionalidad reproductiva (Iturra, 1991)²⁸⁴ de forma expresa, consciente o no.

²⁸⁴) Para Iturra (1991: 494), «la religión es la teoría de la actividad económica que, en las relaciones sociales de hoy, se transforma lentamente en una racionalidad teorizada desde un perspectiva económica».

Si hacemos un repaso de los tres grandes temas que ha generado el desarrollo del protestantismo en América Latina antes explicados centrándolo en el contexto amantaneño, evidenciaremos tanto esta relación entre adscripción religiosa y procesos socioeconómicos como su carácter estratégico.

a) El papel político del protestantismo

La IASD, que llegó por primera vez a Amantaní en la segunda década del siglo XX, no ha cambiado su discurso ni sus principales preceptos religiosos. No obstante, mientras que al principio fue un arma en mano de grupos de campesinos colonos en su enfrentamiento contra el sistema gamonal imperante, en la segunda mitad del siglo fue utilizada por los isleños socioeconómicamente hegemónicos en defensa de sus intereses oligárquicos.

Durante las décadas de 1910 y 1920 diversos amantaneños, como sucedía en otras partes del departamento de Puno, empezaron a reclamar sus derechos a una educación formal, convencidos de que siendo alfabetos podrían mejorar su situación y disminuir el estado de explotación en el que se veían sumidos. Ante la apatía o incapacidad del Estado para ofrecer este servicio muchos de estos campesinos se acercaron a la IASD, ya que uno de los principios básicos del adventismo es la universalización de la educación. De esta manera, a través de la formación de escuelas rurales la IASD empezó a expandirse por la región (Teel, 1989). Pero a este afán de alfabetización se opusieron los hacendados, que como los campesinos también estaban convencidos de que podía ir en contra de sus intereses. Sin desearlo, la IASD se convirtió en un foco de lucha antigamonal, así celebrado por numerosos campesinos e indigenistas, y por la misma razón perseguido por los

grupos oligárquicos de ese momento: hacendados, sacerdotes y funcionarios.

En el último tercio del siglo XX la capacidad revolucionaria del adventismo se había agotado: el sistema de haciendas había desaparecido y la educación era un derecho sufragado por el Estado. Sin embargo, determinados individuos económicamente predominantes empezaron a aprovechar otro de los principios básicos de la IASD a favor de sus intereses: la oposición a cualquier forma de gasto no productivo económicamente. Estos campesinos acomodados empezaban a mostrarse interesados por invertir sus excedentes en actividades capitalistas, pero para ello necesitaban inhibirse de ciertas obligaciones comunales onerosas tales como las fiestas, que tradicionalmente estaban obligados a costear. La IASD y el pragmatismo que propugna les ofreció un discurso acorde con estos intereses.

En conclusión, el adventismo en Amantani se ha mostrado políticamente como una fuerza tanto progresista y reformista, en el primer tercio del siglo XX, como conservadora, en el último tercio.

b) Protestantismo y conciencia de grupo

Como hemos visto, el campesino amantaneño siempre ha formado una sociedad heterogénea social y económicamente. Si bien con numerosas excepciones, *grosso modo* se puede observar como la adscripción religiosa durante el siglo XX ha tendido a coincidir con los grupos existentes.

A principios de siglo los más proclives a la innovación religiosa fueron amantaneños que habían salido de la Isla, ya fuera para hacer el servicio militar, expulsados de las haciendas por sus actividades antigamonales o como consecuencia de la presión demográfica sobre los

recursos que ya empezaba a notarse. Todos eran campesinos medios o pobres. Por contra, quienes se mostraron más dispuestos a participar en la persecución de la IASD decretada por hacendados y estamentos católicos de la región fueron los campesinos allegados a los primeros y que más beneficios extraían del sistema de haciendas: los *quipus* y mayordomos.

En la segunda mitad del siglo fue el amantaneño rico quien más receptivo se mostró a la prédica adventista, principalmente por la razón ya explicada y, con especial intensidad, los lancheros. En oposición a este grupo, campesinos medios y pobres tendieron a mantenerse católicos, y en ocasiones a participar activamente en los quehaceres de la Parroquia como Animadores cristianos, algunos de los cuales consistían en enfrentarse a los intereses lancheros.

En resumidas cuentas, en Amantaní la IASD tiende a consolidar grupos socioeconómicos ya existentes y, por esta razón, actúa como un elemento más en el mantenimiento de Amantaní como sociedad heterogénea.

c) Protestantismo y modernización

La relación entre modernización y protestantismo parece clara en el caso amantaneño: primero, a través de la educación formal; y posteriormente dando cobertura ideológica a los mejor situados económicamente en sus iniciativas para capitalizarse y participar en el mercado. El dilema está en descubrir si esta relación es de causalidad y en qué forma.

Nuestro trabajo descubre como el éxito del adventismo entre determinados sectores de la sociedad isleña en unas épocas y en otras se ha debido a que coincidía con los intereses sociales y económicos de esos grupos, lo que hace pensar que hay una relación causal y que el

sentido de esta relación es la propugnada por los estudios marxistas: ciertos individuos aceptan la nueva religión como forma de favorecer sus intereses individuales y de clase. Así se explica que según el momento fuesen unos sectores socioeconómicos y no otros los más receptivos al adventismo.

La forma como la IASD se introdujo en el Altiplano puneño confirma esta aseveración. Su principal promotor en la región fue un campesino aymara que, creyendo necesaria la formación educativa de su gente, pidió a todas las iglesias protestantes a su alcance que se estableciesen en su pueblo. Finalmente la IASD, que tenía una sede en la ciudad de La Paz, aceptó. Este personaje no presentó inicialmente ninguna preferencia por una u otra confesión; cualquiera le servía si instauraba una escuela. Este mismo patrón fue el establecido para la expansión de la IASD por la cuenca del Titicaca: no eran los misioneros protestantes los que se trasladaban de una a otra población con fines evangelizadores, sino que desde su sede en Platería esperaban que campesinos de otros lugares les viniesen con la petición de desplazarse a sus poblaciones y establecer un templo y, sobretodo, una escuela. Difícilmente esos campesinos podían conocer los principios teológicos adventistas cuando pedían a los misioneros que viniesen a sus hogares; lo que buscaban era acceso a la alfabetización.

Esto no quiere decir que, en un efecto de retroalimentación, la población creyente no haya asumido también elementos fomentados por los principios adventistas. Los isleños adventistas se caracterizan por su limpieza y cuidado en el vestir, por no consumir *cuy* ni *chancho*, por no beber alcohol, por mascar coca raramente, por acudir al templo los sábados, por negar la utilidad de los pagos a la tierra, por dirigir sus

ruegos a Dios y no a la Virgen o a santos, etc., prácticas y creencias exógenas que van más allá de las "útiles" a sus intereses sociales, políticos o económicos. Y es que, como afirma Cox (1995), una religión sólo puede tener éxito si es capaz de ofrecer elementos a los acólitos para enfrentar los desafíos de la vida moderna, pero también si puede transformar (y asumir) la cosmovisión autóctona.

4.2. La introducción de la Iglesia Adventista en Amantani

4.2.1. Las reclamaciones campesinas en las décadas de 1910 y 1920

Los mecanismos que permitían a las haciendas controlar la mano de obra colona no eran infalibles; los amantaneños siempre establecieron formas de resistencia al sistema. Al menos durante la segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del XX esta resistencia se materializó en rebeliones de gran virulencia que fueron dura y sangrientamente reprimidas por el ejército²⁸⁵. La razón última de estas rebeliones fue la

²⁸⁵) Hemos documentado tres sublevaciones en Amantani contra los hacendados entre 1867 y la década de 1910. La documentación escrita al respecto, sin embargo, es escasa y está plagada de contradicciones. En algún caso, incluso, es absolutamente errónea (Lopes Ahedo, 1988).

La primera rebelión de la que tenemos noticia se enmarca en la llamada *Guerra de Castas*, y tuvo lugar en 1867 (Burga/Flores Galindo, 1984; Cisneros, 1986). La *Guerra de Castas* hace referencia a los numerosos levantamientos que tuvieron lugar durante la década de 1860 en el departamento de Puno, y que alcanzaron su clímax con la invasión de la capital dirigida por Juan Bustamante, un ex-hacendado que había vendido sus propiedades a los campesinos. Las raíces de la *Guerra de Castas* hay que buscarlas en la formación del circuito comercial lanar: a causa del aumento de la demanda de lana para la exportación, y como respuesta a la supresión en 1854 por parte de Ramón Castilla de la Ley de Contribución Personal, las haciendas comenzaron a apropiarse de hombres, tierras y rebaños, y a exigir impuestos fiscales. En este momento de efervescencia generalizada en la región los colonos de Amantani, «donde un *doctor* había promovido los tumultos» (Burga/Flores Galindo, 1984: 29), invadieron las haciendas insulares. Unos meses antes, en febrero de 1867, cincmil campesinos llegados de Huancané, Vilque Chico y Moho habían aniquilado a sesenta soldados en Capachica.

En las décadas de 1880 y de 1910, los amantaneños se levantaron de nuevo contra los propietarios de los fundos. Al menos en la primera un hacendado fue ajusticiado, y ambas fueron duramente reprimidas por el ejército.

disminución de las ventajas que el sistema ofrecía a los campesinos, a medida que éstos crecían en número debido al aumento demográfico y se volvían excedentarios.

A partir de la segunda mitad de la década de 1910 la lucha campesina en Amantani varió de forma. La hacienda entró en una crisis que, a la postre, resultaría irreversible, y los colonos comenzaron a reclamar ventajas ofrecidas por el sistema que tendía a imponerse, basado en unas relaciones sociales de producción capitalistas: educación, abolición de los servicios gratuitos y personales, libertad religiosa, etc.

El sistema de hacienda ya no podía funcionar tal como lo había hecho hasta entonces, principalmente a causa de la sobrepoblación relativa: los propietarios ya no concedían más tierras en usufructo a las nuevas generaciones de colonos, o al menos no a todos los individuos. Esto conllevó que numerosos jóvenes saliesen de la Isla en busca de trabajo o para realizar el servicio militar. No obstante muchos regresaron a Amantani debido a la poca estructuración de un mercado de trabajo libre y a que, aunque escasas, tenían derecho a las tierras usufructuadas por sus padres.

Pero estos jóvenes campesinos ya no estaban dispuestos a sostener el mismo tipo de relación que tenían sus padres con los propietarios, cuando tampoco podían alcanzar las ventajas materiales que

Jové y Canahuire (1980), quienes han hecho un estudio exhaustivo de los movimientos campesinos modernos acaecidos en el departamento de Puno, fechan estas rebeliones en 1884 y 1914. Estos datos son recogidos por Tamayo Herrera (1982) y Cisneros (1986). González Prada (1981), sin embargo, afirma que la primera tuvo lugar al principio de la primera dictadura de Nicolás de Piérola, gobierno que transcurrió entre diciembre de 1879 y noviembre de 1881. Y Dora Mayer (1978b), coetánea de los hechos, señala que la última sucedió en abril de 1916. En ambos, la respuesta criolla fue violenta y cruenta, con el bombardeo de la Isla por parte de la Armada y la intervención del Batallón nº 11 de la ciudad de Puno (Mayer, 1978b; Jové/Canahuire, 1980).

Hemos estudiado estas rebeliones con más detenimiento en Gascón (1994, 1997a).

el sistema había ofrecido a las generaciones precedentes por la escasez de contratos de colonaje que ahora se establecían. Fueron estos miembros más jóvenes de la sociedad amantaneña, que habían vivido y conocían el exterior, que sabían castellano y en algunos casos eran alfabetos, y que eran quienes más directamente sufrían las consecuencias de las limitaciones del sistema de hacienda, los que lideraron la mayoría de los enfrentamientos con los propietarios. Conocer el mundo exterior y saberse manejar en él facilitó a las nuevas generaciones de colonos el acceso a determinadas formas de oposición al poder hacendado. En Amantaní las principales fueron: a) el recurso a la justicia formal ante los abusos de los propietarios; y b) la demanda de escolarización y el contacto con la IASD que la podía proporcionar.

La mayor parte de las acciones legales establecidas por los amantaneños contra los hacendados estuvieron dirigidas a terminar con los servicios gratuitos y personales. El principal era el de *punku*, en el caso de los varones, o *mitami*, en el de las mujeres; por turno, cada familia campesina tenía que trasladarse a la residencia de los dueños durante un periodo de tiempo que fluctuaba entre una semana y quince días, dependiendo de la hacienda. Allí pasaban a formar parte de la servidumbre. El colono también estaba obligado a realizar servicio de balsero. El traslado de personas y mercancías a tierra firme se realizaba en balsas de *tótor* que, para aprovechar el viaje, se sobrecargaban peligrosamente con parte de la producción de la hacienda.

Legalmente estos servicios habían sido abolidos a principios de siglo (Davies, 1974), abolición ratificada a principios de la década de 1930 por Sánchez Cerro y de nuevo en 1947 por el gobierno de Bustamante (Apel, 1995). Los jóvenes amantaneños, que conocían las leyes y como

acceder a la justicia formal, comenzaron a elevar sus reclamaciones a las instancias judiciales y políticas más cercanas (distritales y provinciales), y posteriormente, ante el desentendimiento de éstas, al gobierno central. Calisto (1991, 1993) afirma que el envío de reclamaciones a Lima por parte de los campesinos empezó a darse en Puno ya entrados los años 20. Sin embargo, hemos encontrado documentos que demuestran como los amantaneños ya habían viajado hasta la capital con ese fin en la década anterior²⁸⁶.

Ante la resistencia de sus trabajadores, los propietarios reaccionaron de tres formas: a) recurriendo también a las instancias políticas y judiciales más cercanas, que eran parciales a su favor, para expulsar a los colonos más rebeldes; b) reclamando a las autoridades el envío de las fuerzas del orden; c) utilizando a sus colonos más allegados para "escarmentar" por la fuerza a los revoltosos. En ocasiones las autoridades gubernamentales y departamentales fallaron a favor de los campesinos. Pero aunque la ley estaba de su lado, la prestación de servicios gratuitos y personales siguieron dándose en Amantani, al menos, hasta 1949²⁸⁷.

Aparte de las demandas estrictamente económicas y laborales, algunos amantaneños también empezaron a reclamar sus derechos a una educación formal a partir de finales de la década de 1910, convencidos de que siendo alfabetos podrían mejorar su situación y disminuir el estado de explotación en el que se veían sumidos. Para ellos, leer y escribir eran *«dos armas esenciales para aprender a conocer los derechos que los ciudadanos deben tener»* (Montoya, 1989: 43). De nuevo, fueron los

²⁸⁶) Documentos privados de Ambrosio Mamani. Amantani.

²⁸⁷) Todo este proceso lo hemos estudiado con más detenimiento en Gascón (1997a).

jóvenes emigrantes y licenciados del ejército los protagonistas de esta iniciativa.

A este afán de alfabetización se opusieron los hacendados. Las razones eran las mismas por las cuales los colonos deseaban recibir instrucción; el propietario compartía la misma visión que el campesino sobre las consecuencias que podía tener la escolarización²⁸⁸.

En todo el Altiplano peruano la única vía de educación para la población autóctona hasta la década de 1930 la ofertó la IASD²⁸⁹. A ella acudieron los campesinos que vieron en la educación formal un medio para mejorar su nivel de vida. Esto provocó que el tema de la educación se tiñese de conflicto religioso.

4.2.2. Historia y características doctrinales de la Iglesia Adventista del Séptimo Día

4.2.2.1. Creación y expansión de la IASD

Los orígenes de la IASD se encuentran en el movimiento interdenominacional encabezado por William Miller (1782-1849) en los Estados Unidos a principios de la década de 1840. Miller era un granjero y pastor baptista de Massachusetts que, a partir de su particular estudio de la Biblia, estaba convencido del inminente segundo regreso de Cristo. Sus cálculos le llevaron a predecir que la fecha sería el 21 de marzo de 1843. Con una licencia de su iglesia, recorrió los Estados Unidos predicando

²⁸⁸) Aunque mayoritario, este posicionamiento no estaba generalizado entre todos los hacendados serranos (Montoya, 1980). Este es el caso, o al menos así lo afirmaba, de Urquiaga (1977), un terrateniente puneño comprometido en las luchas gamonales por el poder en Puno a principios de siglo (Burga/Flores Galindo, 1987), para quien la *instrucción* permitiría al *indio* dejar de ser la víctima de los abusos de autoridades y curas.

²⁸⁹) En el Altiplano boliviano, y entre 1900 y 1940, la oligarquía dominante promovió la creación de las llamadas *escuelas indígenas*, con el fin de «recuperar a los indios a la vida productiva boliviana». Estas escuelas acabaron convirtiéndose en focos de lucha contra el poder terrateniente y sus tendencias expansionistas, por lo que fueron clausuradas a finales de la década de 1930 y principios de la siguiente (Claure, 1989).

sus tesis. No obstante, y aunque en su peregrinación logró reunir a unos 50.000 adeptos, la Iglesia Bautista no vio claro su trabajo misionero y acabó expulsándolo.

En 1843 no se dio la segunda venida que había vaticinado, y después de nuevos cálculos Miller rectificó sus cálculos y predijo que la fecha era el 22 de octubre de 1844. Pero de nuevo no sucedió nada. El movimiento se sumió en un proceso de crisis y escisiones que parecía irreversible, y que se ha denominado el "Gran Desengaño". Muchos renegaron de las creencias de Miller. Otros tendieron al espiritismo. Pero un grupo importante, incluido Miller, abrazó los principios de Hiram Edson, un granjero de Nueva York que afirmó que el error no estaba en el cálculo de la fecha, sino en el evento que se esperaba debía suceder: lo que se había iniciado en la fecha prevista era el juicio de los muertos, y sólo cuando terminase empezaría el de los vivos. Éste fue el núcleo que posteriormente dio lugar a la IASD (Judd, 1987).

La persona considerada como la auténtica fundadora de la IASD es Ellen Gould White (1827-1915), una mujer proveniente de una familia metodista. Mientras su marido James White se dedicó a la organización del movimiento, Ellen le dotó de base teológica y doctrinal a partir de sus numerosos escritos. Bajo el liderato de los White, el adventismo fue perdiendo su talante milenarista y se institucionalizó; en 1859 tomó su actual nombre. Cuatro años después el número de adeptos era de 3.500, repartidos en 125 templos.

Su oposición a la violencia llevó a adoptar una posición de no beligerancia durante la Guerra Civil norteamericana y en contiendas posteriores, lo que le llevó a ser perseguida por el Estado. El pacifismo y la neutralidad terminó en la década de 1930, cuando sus líderes

empezaron a apoyar los regímenes y movimientos totalitarios europeos de extrema derecha (Lawson, 1995).

En la década de 1870, la IASD empezó su labor misional fuera de los Estados Unidos, y empezó a enviar misioneros por todo el mundo. En 1900, los adventistas tenían cerca de 500 misiones fuera de los Estados Unidos. Los dos ámbitos en que basaron esta expansión fueron la salud y la educación. La IASD posee el sistema escolar protestante más grande del mundo: 4.400 parvularios u escuelas elementales, 927 colegios de secundaria, y 92 escuelas especializadas y universidades; en total, más de 650.000 estudiantes. Encabezado por la figura del doctor John Harvey Kellog, el adventismo abogó por la medicina naturista. En 1997 la IASD tenía 155 hospitales y sanatorios y 276 dispensarios y clínicas por todo el planeta (S.A., 1997).

A la muerte de Ellen White la IASD tenía más de 136.000 miembros. En la década de 1980 el número rondaba los tres millones y medio (Butler/Numbers, 1985). En 1992 el número de fieles en el subcontinente sudamericano era de 1.124.757, y la *unión* más numerosa era la *Unión Incaica*²⁹⁰, que comprende Perú y Bolivia, con 372.239 feligreses agrupados en 920 iglesias (Bascom, 1994)²⁹¹.

4.2.2.2. Principios y dogmas

Los principios de la IASD tienen sus raíces en la espiritualidad pietista, y ha sido muy influenciada por comunidades religiosas como la Bautista, la Metodista y la Presbiteriana, de donde procedían sus principales

²⁹⁰) *Unión* es una división territorial que la IASD hace con fines administrativos y misioneros. Sudamérica está dividida en ocho *uniones*.

²⁹¹) No obstante, el índice de apostasía en la Unión Incaica es muy elevada, al menos desde la década de 1980 (Luna, 1992).

La información histórica sobre la IASD, a parte de las fuentes citadas en el texto, ha sido extraída de Gaustad (1974), Schwartz (1979) y Butler/Numbers (1985).

fundadores. Al igual que los grupos fundamentalistas, los adventistas afirman la infalibilidad de la Biblia y la consideran textualmente, por lo que niegan cualquier teología histórico-crítica y las ciencias naturales basadas en la teoría de la evolución. Se diferencian de los fundamentalistas, en cambio, por su empeño educativo (Ströbele-Gregor, 1989). En origen también era un grupo apocalíptico, pero poco a poco se ha ido distanciando de las afirmaciones sobre la inmediatez de la segunda venida de Cristo (Lawson, 1995).

Aunque mantiene buena parte de las creencias protestantes fundamentales, tiene otras que la distinguen, especialmente en su escatología. Tales disparidades y su carácter elitista hace que la IASD, como sucede también con los Testigos de Jehová, sea rechazada tanto por las confesiones evangélicas como por las pentecostalistas (Marzal, 1988).

Básicamente estas diferencias doctrinales son dos. La primera es el convencimiento de que el alma humana no es necesariamente inmortal. Cuando el individuo muere su alma resta dormida hasta el Día del Juicio Final.

«La condición del hombre en la muerte es de inconsciencia. Los muertos, buenos y malos, permanecen en las tumbas hasta la resurrección. Ninguno va al cielo o al infierno en el momento de la muerte» (S.A., 1997)

Ese día Cristo concederá la inmortalidad a los justos, y los demás, junto con Satán, serán aniquilados. Seguidamente la tierra purificada será el paraíso de Dios y de los justos. La inmortalidad es, por tanto, un don de Dios que se obtiene sólo a través de la fe en Cristo y el cumplimiento estricto de las normas emanadas de los Diez Mandamientos.

La segunda diferencia doctrinal es una consecuencia de la anterior: el infierno es *«un lago real de fuego donde todos los pecadores serán quemados, destruidos y dejarán de existir para siempre»* (S.A., 1997), y

no un lugar donde las almas, inmortales, expían eternamente sus pecados.

Otra característica del Adventismo es que celebra el sábado como día de culto, y no el domingo; de ahí la denominación de Adventistas del Séptimo Día. Tampoco acepta que el Espíritu Santo se materialice mediante curaciones y glosalía, como afirman los pentecostalistas.

La moral adventista es muy rigurosa. Así, en pos de un escrupuloso cuidado de la salud, propugna el ejercicio físico, la higiene personal y aboga por un régimen alimenticio esencialmente vegetariano, pues se «*debe cuidar el cuerpo como el templo del Espíritu Santo*» (S.A., 1997). En este mismo sentido prohíbe la ingestión de carnes consideradas impuras, que proceden de animales no herbívoros, y promueve la abstención de beber alcohol y café, fumar o tomar cualquier tipo de droga. En el mundo andino, también se opone al consumo de la hoja de coca. Elementos festivos como bailes y espectáculos también están vetados²⁹².

4.2.3. Perú y las confesiones protestantes

4.2.3.1. Religión y Estado

Durante la Colonia los escasos intentos de implantar el protestantismo en América Central y del Sur se mostraron infructuosos, y entre la Independencia y el último tercio del siglo XIX tampoco hubo un movimiento misional excesivamente activo: exceptuando ciertas sociedades bíblicas y la labor puntual de algunas denominaciones presbiterianas, metodistas e independientes, los grupos protestantes que surgieron estaban formados por emigrantes extranjeros²⁹³. No obstante,

²⁹²) Marzal (1988), Ströbele-Gregor (1989), Cerni (1992), S. A. (1997).

²⁹³) Nelson (1975), Lestringant (1982), Bastian (1994).

las perspectivas tras la Independencia parecían que debían favorecer la expansión de esas nuevas religiones.

Durante las guerras de Independencia los insurgentes no adoptaron una política anticatólica, aun cuando buena parte de sus líderes eran francmasones, como Bolívar, San Martín y Miranda, o anticlericales, como Itúrbide, y la jerarquía eclesiástica se había inclinado a favor de España y el mantenimiento de las colonias. Esto se debió a dos razones. Por un lado, a que comprendieron la importancia del Catolicismo como instrumento para la movilización de masas. Por otro, a que una parte importante del bajo clero, de talante liberal y antiborbónico, tomó parte activa con los insurgentes. Independizadas las colonias y tras unos años de titubeos, el Vaticano acabó reconociendo los nuevos estados y reorganizando en ellos sus jerarquías (Prien, 1985; Bastian, 1994).

La pregunta que ahora se establecía era si la Iglesia Católica iba a perder espacios de poder en una sociedad que pretendía ser más laica y que deseaba incrementar las relaciones con países de confesiones protestantes, especialmente Inglaterra²⁹⁴. En otras palabras, cuál iba a ser la relación entre Iglesia y Estado.

Tras unas décadas de crisis, la relación se restableció y se mantuvo sustancialmente igual a como había sido durante el periodo colonial. Se trataba de una relación de naturaleza simbiótica. Durante el siglo XIX los nuevos países estuvieron muy lejos de conformarse como Estado-Nación. Su desestructuración tenía varias causas: las guerras caudillistas internas y los conflictos fronterizos, la relativa fuerza de los

²⁹⁴) La historiografía más reciente considera que una de las principales razones que explican las ansias independentistas de las clases criollas fue el deseo de romper el monopolio comercial de una España en crisis para poder establecer relaciones comerciales libres con Inglaterra, que ofrecía mejores precios para sus productos (Hamnet, 1978; Serrano, 1985; Contreras, 1990; Moya, 1994).

poderes regionales y locales frente a la debilidad del gobierno central, etc. En estas circunstancias los Estados cedieron a la Iglesia, en régimen de monopolio, competencias en diversos ámbitos de la sociedad civil que eran incapaces de asumir, tales como la educación, los registros o los matrimonios, y decretaron leyes que favorecían el catolicismo.

A partir de finales del siglo XIX, sin embargo, los diversos Estados latinoamericanos fueron estableciendo medidas encaminadas a secularizar la sociedad y a permitir la libertad de cultos. Con la secularización, el Estado pretendía asumir espacios de poder que, dentro del pensamiento liberal, le pertenecían; con la libertad de cultos, favorecer la incursión de una ideología protestante que ayudase a la estabilidad política y el desarrollo económico a semejanza de los entonces pujantes Estados Unidos²⁹⁵.

El caso peruano, donde la historia del protestantismo está estrechamente ligada al de la libertad religiosa, es prototípico.

Tras la Independencia, el Estatuto Provisional dictado por San Martín el 8 de octubre de 1821 reconoció a la religión católica como la creencia oficial del Estado, el cual debía encargarse de conservarla y defenderla. La Constitución de 1839 confirmó esta prerrogativa. Pero a partir de mediados del siglo XIX, la Iglesia Católica entra en conflicto con un Estado que intenta vertebrar el Perú como una nación moderna y secular. Poco a poco va perdiendo espacios de poder mediante medidas económicas como la desamortización de tierras de órdenes religiosas, la abolición de tributos religiosos o la asalarización del clero por el Estado, y

²⁹⁵) Sobre la promoción del protestantismo por las élites latinoamericanas liberales como agente de progreso y desarrollo económico y cultural, véanse los trabajos de Gueiros (1980) Nelson (1982), Álvarez (1983), Mínguez (1983), Gouvea (1984), Ramos (1986), Bastian (1989, 1994), Prien (1990), Ayala (1993), así como los estudios compilados en Bastian (1990). Para el área andina: Klaiber (1980), Marzal (1988), García Jordán (1989), Guerrero (1994).

legislativas como las leyes de la laización de los cementerios (1888) y de matrimonio civil (1897). Este proceso llegó a su punto culminante en 1915, con la supresión del artículo 4 de la Constitución de 1860 que prohibía el ejercicio público de creencias no católicas. Posteriormente, en la Constitución de 1933, se consagró oficialmente la libertad de cultos, aunque el Estado mantenía la protección oficial de la Iglesia Católica²⁹⁶.

El principal caballo de batalla de las confesiones protestantes al introducirse en Perú fue la educación, ya que otras actividades como la divulgación de la Biblia o la estrictamente misional les estaban vetados por las prohibiciones legales a la libertad de cultos. En cambio, el monopolio de la Iglesia Católica sobre la educación fue uno de los primeros ámbitos desarticulados por los gobiernos liberales, imbuídos por el positivismo y la idea de progreso. La primera escuela evangélica en el Perú fue establecida en el Callao en 1891 por la Iglesia Metodista. A ella seguirían las abiertas por la Iglesia Libre de Escocia, en Lima, y la Iglesia Adventista del Séptimo Día, en el Altiplano, entre finales del siglo XIX y principios del XX²⁹⁷.

Pero esta tendencia liberalizadora se vio coartada por la fuerza que la Iglesia Católica aún mantenía. Así por ejemplo, la reforma constitucional de 1915 no supuso un cese de la persecución que las diferentes confesiones protestantes que operaban en la Sierra sufrían por parte de hacendados, funcionarios y sacerdotes, que veían en ellas un factor desestabilizador de la estructura de dominación existente²⁹⁸. Dos

²⁹⁶) Marzal (1988), García Jordán (1992a), Spier (1994).

²⁹⁷) Bruno-Jofré (1983), Escobar (1984), Nieto (1984), Sinclair (1990). Esto también sucedió en el resto de América Latina. El caso brasileño ha sido estudiado por Pereyra (1979), Padilla (1989) para Ecuador, Amestoy (s.f., 1992) para Argentina, Moreno (1991) para Colombia, y Zúñiga (1962) y Bastian (1987) para México.

²⁹⁸) Tampoco sería correcto afirmar que esta reforma constitucional no tuvo ninguna

razones explican este fenómeno.

Por una parte, Perú era un país desarticulado: más allá de Lima y la costa, el Estado estaba limitado por los grupos locales y regionales de poder, aliadas de la Iglesia Católica y que no veían con buenos ojos los intentos educacionales del campesinado indígena realizados por las nuevas confesiones (Teel, 1989; Gascón, 1997a).

Por otra, tampoco tuvo un interés real de enfrentarse con una Iglesia a la que necesitaba para construir un estado moderno y vertebrar el Estado-Nación. El régimen civilista delegó en la Iglesia funciones que él no podía asumir; entre ellas, la de *cohesionadora del edificio social* como propagandista de una ideología de orden, pacificadora de luchas campesinas, avanzadilla civilizadora en la conquista económica de la selva amazónica, registradora de la vida cotidiana y de la población mediante sus libros parroquiales, etc. De esta manera, la Iglesia Católica reconquistó espacios de poder que había ido perdiendo desde mediados del siglo XIX en una nueva relación con el Estado, el cual se mostraba más laico en la teoría que en la práctica. En la década de 1920 la Iglesia se había consolidado, de nuevo, como estructura de poder²⁹⁹.

4.2.3.2. Las nuevas confesiones religiosas y los intelectuales peruanos

A principios del siglo XX, en Perú existía un debate respecto a la idoneidad de la educación de la población campesina. Este debate fue protagonizado por Deustua y Villarán. El primero, representante del Civilismo y de los terratenientes, veía en la escolarización campesina un

repercusión a nivel práctico. El mismo misionero adventista Stahl (s.f.: 147) decía que «*la persecución religiosa entre los indígenas no ha cesado, aunque debe reconocerse que la ley surte efecto*».

²⁹⁹) Esta relación entre Estado e Iglesia Católica en el Perú finisecular y de principios del siglo XX ha sido estudiada en profundidad por García Jordán (1988, 1992a, 1992b, 1994, 1995, 1997).

despilfarro por parte del Estado. Para Deustua el principal objetivo era ofrecer una educación de alto nivel a las élites, que eran las encargadas de gobernar; esto les permitiría regir sabiamente el país, y de esta manera mejorar también la calidad de vida de los grupos sociales inferiores. En cambio, el liberal Manuel Vicente Villarán defendió la implantación de escuelas elementales rurales. Con ello esperaba disminuir el poder de los terratenientes (Valiente, 1988).

Mientras duró el régimen civilista, las tesis contrarias a la educación indígena ganaron la partida en amplias zonas de la Sierra, aun cuando aumentó considerablemente el presupuesto estatal destinado a la educación, y el número de escuelas y educadores en esa región (Contreras, 1996). No fue hasta la constitución leguista de 1920 cuando por primera vez se otorgó el derecho a todo ciudadano a recibir instrucción escolar.

La mayor parte de los intelectuales indigenistas, que veían la escolarización como una solución parcial para terminar con el "atraso" en el que se encontraba el campesino andino, vieron positivamente el trabajo educacional realizado por los grupos protestantes. Y no sólo porque permitía alfabetizar al campesino, sino también porque le "*corregía sus defectos*": alcoholismo, cocaísmo, servilismo,... (Valcárcel, 1975)³⁰⁰.

Entre los indigenistas que apoyaron la labor de la IASD encontramos a Luis E. Valcárcel, Hidelbrando Castro Pozo, José Antonio Encinas, Emilio Romero, Gamiel Churata, Remigio F. Franco, Modesto Málaga, etc. También elogiaron el trabajo adventista otros intelectuales como Manuel González Prada, Francisco Mostajo o los líderes apristas

³⁰⁰) «[Los indios] no pueden pensar, tampoco hablar, se comunican con gritos guturales. (...) Los defectos de los indios terminan con una buena educación» (Hidelbrando Castro Pozo *Nuestra comunidad indígena*; citado en Valiente, 1988).

Haya de la Torre y Luis Alberto Sánchez³⁰¹.

Aunque reconociendo su labor educacional, la indigenista Dora Mayer (1927, 1975) y el marxista José Carlos Mariátegui (1987) mostraron cierto escepticismo: veían en los misioneros protestantes la vanguardia del imperialismo norteamericano. Para Mariátegui (1988), el protestantismo ya había perdido su carácter revolucionario y ahora estaba imbuído del espíritu del capitalismo. Sin embargo, esto no le impidió mantener estrechas y cordiales relaciones con el pastor presbiteriano John Mackay (Flores Galindo, 1988a).

4.2.3.3. La Iglesia Adventista del Séptimo Día en el Altiplano

La primera congregación protestante que actuó en el Altiplano fue la IASD, en la primera década del siglo XX. Dos personajes fueron los protagonistas de este acontecimiento. El primero fue el líder campesino aymara Manuel Zúñiga Camacho.

Camacho había viajado por Perú, el norte de Chile, México y los Estados Unidos, lo que le permitió conocer el trabajo educacional de las iglesias protestantes. Él mismo llegó a asistir a una escuela de primaria metodista en Iquique. Cuando regresó a su lugar de origen, Platería, al sur del Titicaca, estaba decidido a implementar escuelas rurales para los campesinos, convencido de que la alfabetización era condición indispensable para acabar con la sumisión de su pueblo. Para ello reclamó infructuosamente ayuda estatal. En 1902 abrió una escuela clandestina en su hogar cuyo funcionamiento fue muy problemático ante las amenazas, encarcelamientos y palizas que recibió. Posteriormente pidió a la Iglesia Bautista que estableciesen una misión y una escuela en

³⁰¹) Para un estudio del apoyo intelectual peruano a la labor protestante, véanse Klaiber (1980), Tamayo (1982), Valiente (1988), Teel (1989) y Bastian (1990).

Platería, y al no conseguirlo, se dirigió a la Misión Adventista de Arequipa.

El segundo personaje central de nuestra historia es el misionero adventista norteamericano Fernando Stahl. Junto con su esposa Ana, Fernando Stahl realizaba su tarea evangelizadora en La Paz. Allí les llegó la invitación de la Misión Adventista de Arequipa para ayudar a Camacho. En 1908 llegaron a Platería y establecieron la Misión del Lago Titicaca. Su trabajo misional, educacional y sanitario se localizó primero en zona aymara. Unos años más tarde un pastor argentino, Pedro Kabelmatter, comenzó la tarea evangelizadora en territorio quechua; hasta 1919 no se estableció ninguna misión fija esta área³⁰².

La respuesta campesina en Puno a la labor educacional adventista fue positiva. E. H. Wilcox, sucesor de Stahl en la dirección de la misión del Lago Titicaca cuando éste y su esposa se marcharon a la selva a continuar su tarea misional, informó que en una ocasión llegó a recibir doce pedidos para escuelas en un solo día (Teel, 1989). El número de escuelas y feligreses se multiplicó rápidamente³⁰³.

| Año | Feligreses | Escuelas | Alumnos |
|------|------------|----------|---------|
| 1916 | 455 | 19 | 2.000 |
| 1920 | 2.255 | | |
| 1924 | 5.963 | 80 | 4.000 |
| 1927 | 7.340 | | |
| 1940 | 6.579 | 109 | 7.000 |

³⁰²) Sobre los primeros pasos de la IASD en el área del Titicaca y sobre sus principales líderes, véanse Hazen (1974), Camacho (1975), Ströbele-Gregor (1989), Teel (1989), Kabelmatter (s.f.) y Stahl (s.f.).

³⁰³) Los datos del siguiente cuadro han sido extraídos exclusivamente de Teel (1989), que nos parece el más veraz, tanto por su dedicación exclusiva al tema del adventismo en el Perú, como porque las cifras que presenta son las más sensatas. Sin embargo, otros autores ofrecen cifras considerablemente diferentes. Por ejemplo Marzal (1988), citando a Hamilton y Damboriena, da la cifra de aproximadamente mil bautizados para 1922. Y Kapsoli (1994) afirma que en 1945 el número de fieles era de 29.000.

En 1940 se contabiliza sólo el número de feligreses que acudían regularmente al templo.

En 1959, la IASD tenía noventa y nueve lugares de culto en todo el Perú, y constituía el grupo protestante más importante (Marzal, 1988)³⁰⁴.

La buena acogida del adventismo entre la población campesina puneña hay que achacarla a su carácter sedicioso contra los grupos de poder tradicionales y el sistema de dominación, que concordaba con los deseos de aquellos campesinos más innovadores y rebeldes³⁰⁵. Como sucedió con la generalidad de las confesiones protestantes en América Latina, su éxito se debió más a su impacto social y político, como forma de liberación, que a factores propiamente religiosos y doctrinales³⁰⁶.

Ese carácter sedicioso explica, igualmente, la fuerte oposición del gamonalismo serrano. Por un lado la IASD, desde el inicio de su labor proselitista, se enfrentó a los grupos dominantes locales y regionales por el trato que recibía la población autóctona. El adventismo veía al campesino andino como un individuo que se encontraba en el «último grado de humanidad». Así lo explicaba Fernando Stahl (s.f.: 85-86) en su libro *En el país de los incas*, en el que explica su trabajo evangelizador en el Altiplano:

«Encontramos a los indígenas en una condición verdaderamente deplorable. Vivían en la más abyecta miseria e ignorancia. Desconocían hasta las reglas más sencillas de higiene. Y eran adictos a las más horribles borracheras y al uso de la coca. Sus pequeñas chozas de barro estaban sucias en extremo y llenas de bichos asquerosos. No conocían cuchillos, tenedores o cucharas, y comían sus alimentos con los dedos sin lavar. Nunca se bañaban, ni lavaban sus vestidos. Había niños que los llevaban cosidos sobre sí, pues a nadie se le ocurría que se hubiesen de mudar a no ser en el caso de que se les cayeran de viejos o de mugre»

Stahl acusaba de esta situación a la opresión y al trato de que eran

³⁰⁴) El número de feligreses en 1940 es inferior porque sólo se contabilizaron los adeptos que acudían regularmente al templo.

³⁰⁵) Hazen (1974), Ströbele-Gregor (1989), Teel (1989).

³⁰⁶) Bastian (1984), Mariátegui (1988), Medhurst (1990).

objeto por parte de la población blanca dominante.

«Los indígenas estaban maltratados y engañados en todas formas por los blancos que los consideraban como menos valiosos que las bestias. Los primeros en maltratarlos eran los grandes terratenientes que desde muchos años les venían robando sistemáticamente sus terrenos» (Stahl, s.f.: 86)

Por otra parte, la IASD aparecía como un competidor a ojos de la Iglesia Católica. Ésta daba coartada ideológica a los grupos dominantes: el clero legitimaba el derecho de dominación de los hacendados y la violencia que ejercían contra la población campesina, y predicaba la obediencia y la sumisión por voluntad de Dios. No olvidemos que la Iglesia estaba viviendo un periodo de crisis por el que perdía poder en un Estado que pretendía ser cada vez más laico, y en la Sierra era su papel legitimador del sistema gamonal el que le permitía seguir recibiendo apoyo del grupo dominante y pertenecer a él.

Además, el bajo clero abusaba de su situación para conseguir prerrogativas económicas personales, gracias al monopolio que mantenía sobre una serie de funciones en las que su presencia era obligatoria (fiestas patronales, funerales, bodas, etc.) y por las cuales se hacía remunerar por la población campesina.

Stahl también hizo de la Iglesia Católica uno de los principales objetivos en sus acusaciones sobre la situación del indígena.

«Los que son directamente responsables de esta terrible condición son los sacerdotes, que han tenido en sus manos la suerte de los indígenas desde las conquistas españolas. Simulando ser sus amigos y consejeros, los han traicionado todo el tiempo. Se han opuesto siempre a cualquier medida que tienda a elevarlos, y siempre los han mantenido en la ignorancia y superstición. Han estimulado la embriaguez, haciendo del uso de la coca un complemento y parte de sus fiestas religiosas, que se celebran con intervalos de dos meses en cada distrito» (Stahl, s.f.: 95)

Estas son las causas de que la represión del Adventismo estuviese encabezada, en muchas ocasiones, por la Iglesia. Especialmente violenta fue la dirigida por el obispo Valentín Ampuero, en la segunda década del

siglo XX³⁰⁷.

Otra razón que explica la persecución gamonal era la oposición del Adventismo a la práctica de las fiestas, y en general a todo gasto que consideraba no productivo en términos económicos (alcohol, coca, etc.), actividades a partir de las cuales los grupos dominantes obtenían parte de los excedentes campesinos en su función de comerciantes. Stahl veía la fiesta como un acto de perversión que llevaba al indígena al desastre moral y físico.

«Estas fiestas duran varios días. Después de gastar todo su dinero, los indígenas vuelven a sus chozas, algunos de ellos en la condición más lastimera: con los vestidos rotos y sucios y con caras salvajes y hoscas. Otros ni vuelven. Sus esposas los lamentan, sus niñitos lloran amargamente al padre muerto, y en algunos casos pierden también a la madre en la fiesta. Muchas niñas indígenas quedan arruinadas e infectadas con horribles enfermedades por los disolutos del pueblo. ¡Y todo esto se hace en el nombre de Jesús!» (Stahl, s.f.: 98-99)

Un cuarto motivo es que la labor misional protestante en esos años se centró en la educación y alfabetización de la población campesina, más que en la evangelizadora.

La forma de resistencia antigamonal que el Adventismo propició con más interés fue la escolarización. Y es que ésta era la principal razón por la cual los líderes campesinos se acercaban a los misioneros y reclamaban su presencia en sus comunidades.

4.2.4. La Iglesia Adventista del Séptimo Día en Amantaní. La lucha por la educación

El interés de los hacendados en mantener al colono lo más dependiente y aislado posible hizo que siempre se opusieran a la implantación de escuelas en Amantaní. Temían que la educación formal pudiese facilitar las demandas de los campesinos de sus derechos y crear, así, un foco de

³⁰⁷) Sobre esta persecución de la Iglesia Católica, véanse Stahl (s.f.), Teel (1989), Kapsoli (1984, 1994) y R. Franco (1994).

resistencia al dominio gamonal. El conocimiento del castellano y de la escritura podía facilitar al amantaneño el acceso a la justicia y al mercado de trabajo.

«Los *mistis* no querían que aprendiesen a leer. Si hubiese sido como hoy, que se es libre, habríamos estado mejor. La gente era como niños, no entendían nada» (Félix Yanarico, gr. 2bis.91)

«Los *mistis* no querían escuelas, porque no querían que aprendiesen castellano los colonos. Así los dominaban y eran sus sirvientes» (Ambrosio Mamani, ent. VIII-90)

Los hacendados incluso prohibían a los colonos hablar en castellano.

«Nadie saludaba diciendo *buenos días* [en castellano]. Cuando alguien así saludaba, decían [los *mistis*]: *tú, indio, por qué saludas así. Daban con látigo. Nadie miraba papeles. Nadie sabía escribir. Estaba prohibido entrar en la escuela*» (Juan Juli, gr. 5bis.91)

«Los *mistis* no querían que hubiese escuela. (...) Ni tampoco que se andase con zapatos. Ni que se saludase *buenos días*. Si alguien decía *buenos días* era para ellos el enemigo. Si alguien hablaba algo en castellano era enemigo» (Manuel Mamani, gr. 7.91)

Se puede observar en los testimonios citados que los colonos eran conscientes de la razón por la que el grupo dominante deseaba mantenerlos analfabetos y exclusivamente quechuaparlantes. Por eso, a partir de la década de 1910 la demanda de una escuela por parte de un sector de los amantaneños fue una constante, demanda en el que jugó un papel muy activo la IASD.

Un documento hallado en el Archivo de la Prefectura de Puno es la información documentada más antigua que poseemos de la presencia de misioneros protestantes en Amantaní. Se trata de un oficio remitido por el gobernador de Capachica al subprefecto del Cercado, con fecha del 16 de septiembre de 1918. En él, el gobernador B. Calderón notifica al subprefecto que, en cumplimiento de sus órdenes, había enviado una comisión a la Isla para apresar a un "misionero evangelista", pero que no pudieron encontrarle.

«En respuesta á su estimable oficio # 1512 de 6 del presente, y cumpliendo el tenor, procedí á mandar comisionados á la Isla de Amantaní, con el objeto de capturar al misionero evangelista, quien no ha sido habido en dicha Isla; y en virtud de ello he impartido órdenes para la captura de dicho individuo asi como se encuentre en la Isla mencionada»

Una nota al pie del oficio, dictada por el subprefecto cuatro días después, evidencia el interés de las autoridades en detener la labor del pastor en Amantaní.

«Contéstese, que debe tener presente, la orden al respecto, para impedir que el misionero evangelista permanezca en la Isla de Amantani y archívese»

Sin duda el "misionero evangelista" era, en realidad, adventista. Y es posible que se tratase del pastor Pedro Kabelmatter, de quien ya hemos dicho que fue el encargado de iniciar el trabajo proselitista entre la población quechua³⁰⁸.

Este oficio nos descubre que Amantaní debió ser una de las primeras áreas quechuas en ser evangelizadas, si tenemos en cuenta que en estas zonas no se estableció ninguna misión hasta 1919. Igualmente, pone en evidencia la represión que la IASD padeció por parte de las autoridades políticas tres años después de la reforma constitucional que permitía el ejercicio público de creencias no católicas.

Los misioneros adventistas no se presentaban en una comunidad, pueblo o hacienda para realizar su labor por propia iniciativa, sino que esperaban que alguien de ese lugar les pidiese que estableciesen una misión o una escuela (Hazen, 1974; Teel, 1989). Normalmente eran jóvenes líderes campesinos que habían salido de sus comunidades de origen, por una u otra razón (servicio militar o emigración), los que se

³⁰⁸) Es posible que la labor de este misionero durante esos años tenga una relación directa con las revueltas que tuvieron lugar en 1920 en Capachica, y que fueron aplacadas en una masacre. Según explica Kapsoli (1984: 19), «*los indios estaban excitados por la prédica adventista*» de un pastor que iba de comunidad en comunidad, y las protestas campesinas comenzaron cuando los gamonales intentaron destruir una escuela. Esto explicaría el interés de las autoridades en su búsqueda y captura.

dirigían a ellos.

En Amantaní un grupo de campesinos encabezados por Mariano Mamani contactaron con la misión del Lago Titicaca en Platería. Algunos de estos campesinos, incluso, llegaron a ir a la escuela adventista de Platería,

«Dicen que mi abuelo varios años enfermó con ataque. Donde los curanderos fue; a los que tiraban coca. En Puno escuchó que en Platería había un curandero. Allá fue con su esposa y con mi papá. Seguro mi papá tendría catorce o quince años. Allá fue. Allá estaba el pastor Fernando Stahl, en Platería. El pastor le examinó. Era médico. Mi abuelo se curó y a poco se volvió sano. Y allá se bautizó. Mi papá se quedó en escuela particular, en Platería»

y finalmente requirieron la presencia de un pastor en Amantaní para poder implementar la escuela.

«...Y entonces mi abuelo aquí vino trayendo el mensaje de salvación. Y unos cuantos se animaron y al pastor trajeron, y montaron escuela sabática. 1914, 1915... esos años habían sido» (Hilario Cari, gr. 1.95)

La primera escuela que se levantó en Amantaní, de confesión adventista, se construyó en casa de Mariano Mamani. Pronto fue destruida por los hacendados.

«Antes había habido escuela adventista, en Ccolono. A esos [los adventistas] los *mistis* les azotaron bastante. En Ccolono quedaron muchos muros rotos. Yo lo he visto. Los *mistis*, los curas, no querían la escuela adventista. El cura decía, ¿para qué llaman a esos diablos?» (Simón Calsín, gr. 4.91)

«(...) los mistes no querían que hay Escuelas ni que aprenda a leer ni mucho menos que use zapatos si alguna persona hablaba de Escuela mistes oriados podésio hasta el año de 1933 no había escuelas mas antes llegó la Religion Adventista en hay enseñaban a leer algunas personas mas tarde los mistes organizaron con sus colonos para desaser a ese Religion con el proposito diciendo que no es bueno ese Religion es parte de Satanás como eda los nativos sin conocimiento crean y lo atacaron brutalmente quetando sus cosas como ganados sus bienes que tenían en sus casas algunas personas se reiteraban a otras partes por no ser perseguidos Y lo destruyeron la Yglesia que había en el lugar Ccolono» (Manuel Mamani, mecanuscrito)

Tras destruir la escuela, comenzaron a perseguir violentamente a los campesinos adventistas; en esta tarea destacaron los hacendados Natalia Herrera y la familia Pino. En ella también participaron la mayor parte de los colonos, animados y/o forzados por hacendados y

sacerdotes. Los siguientes testimonios nos permitirán hacernos una idea de cómo eran estas persecuciones:

«Siempre habían [peleas entre católicos y adventistas]. La gente decía que venía la helada, la granizada, por culpa de los que se bautizaban en el Lago. Cuando se bautizaban siempre llegaba la helada, el granizado. Por eso no dejaban que se bautizaran en tiempo de *chacra*. Eso me contó Jerónimo Cari. Él era el primer adventista. La escuela adventista estaba donde ahora vive Ambrosio Mamani. Aún existían muros, pero ahora todo se ha recogido. Antes nadie tocaba. Jerónimo Cari, en ese tiempo, fue a hacer trueque a Taraco y trajo bastantes víveres. La gente esperó en el muelle a Jerónimo y le azotaron y quitaron todos esos víveres por ser adventista. La gente que le quería azotar estaba encabezada por Hipucho. Así me contó Jerónimo Cari» (Félix Yanarico, gr. 2bis.91)

«A los adventistas azotaban con el látigo [los hacendados]. Un tal *Bailuno* era adventista. Cuando yo era pequeño recuerdo que a la mala hacían comer coca. *Por ser adventista, come coca*» (Agustín Mamani, gr. 3.95)

Como resultado de las persecuciones y del buen funcionamiento de los mecanismos de dominación servil, la comunidad adventista en Amantani siempre fue muy reducida.

«En tiempo de hacienda no había muchos adventistas, porque los *mistis* ordenaban y querían todo el servicio para ellos. Los *mistis* no querían a los adventistas, y por eso la gente tenía miedo de ser adventista» (Simón Calsín, gr. 4.95)

Pero aun así los campesinos adventistas y otros que apoyaban los objetivos educacionales de los primeros no cejaron en su empeño: a mediados de la década de 1920, un tiempo después de la promulgación de la constitución de Leguía que confirmaba el derecho de todos los peruanos a recibir educación formal, volvieron a intentar construirla.

«Y vuelta volvieron a levantar la escuela. El más animado para construir la escuela era Carmelo Mamani. Y Corina [la hacendada Corina Peñarrieta, dueña de la hacienda *Herrera*] a Carmelo hizo apresar y envió a Puno. Los *mistis* no querían las escuelas porque pensaban que después les podían discutir los colonos» (Mercedes Calsín, gr. 6.94)

De nuevo se encontraron con la oposición hacendada, oposición de la que se quejaron en las instancias políticas distritales, provinciales, departamentales e incluso estatales. Esta vez pudieron convencer a algunas de sus autoridades autóctonas para apoyarles en sus demandas.

Hemos encontrado dos cartas que lo evidencian. En ambas se acusa a Natalia Herrera de robar, por mediación de su colono Mariano Cari, los materiales que habían adquirido para construir la escuela. La primera está dirigida al gobernador de Capachica y firmada por el licenciado del servicio militar Melchor Mamani; Melchor se presenta en nombre de todos los amantaneños, si bien esto no es muy creíble.

«Señor Gobernador de Capachica

les hemos saludado todos los amantaniños con todo nuestro respeto

Después de saludarte te participo después de su teniente sobre nuestro colegio, nosotros hemos trabajado nuestro colegio de común con todos nosotros Amantaniños por querer aprender leer a nuestros hijos.

todos esos nos hacen robar con su indio la Señora Natalia Herrera, por embidia se contra la escuela no quiere que aprendemos leer por nada a las gentes.

es dicen por nuestro servicio por que sin saber leer estamos serbindo callado como una baba por eso no nos consiente a nuestra Escuela Señor gobernador esta había sido una imbiriosa, hasta a Ud. se trata con malas palabras. diciendo ese Gobernador es un nigro ma..ta así. y ni sabe nada es un bruto te dice así aminasa a sus indios a su hacienda y soy de su hacienda un licenciado Melchor Mamani y le saludo con todo me respeto y conosco un gran servicio respeto con mis Autoridades de menor a mayor así pues de nuestro colegio queremos alcanzar la justicia eso pues señor Gobernador haganos un gran favor a pasar a mas mandones, para que nos pagen de nuestro Colegio todas las perdencias de nuestro Colegio que nos hacen robar con su indio Mariano Ccari Borda dice que a dado una orden para que se nos roban a Mariano Cari Borda y hemos puesto los palos de todo nuestro común era varios limones(¿?) de pura ... y la tutora traído con gasto nos cuesta mucho trabajo para todos nuestros Amantaniños de común este reclamo nos hemos hecho de todos nuestros común no solo los alcaldes ni solo el teniente se no todos nosotros Amantaneños en la noche nos hacen robar con su indio Mariano Ccari de antes principia robar el Mariano Ccari por fin himos capturado al robo y himos allado los otros palos que no sirve nada de los mejures limones(¿?) ya se lo han vendedo el Mariano Ccari Yorda por ser abusivo nos abusan esto hemos formado este reclamo todos los Amantaniños y soy su siguridad servidor licenciado»³⁰⁹.

La segunda esta escrita al día siguiente, el 26 de noviembre. Fue enviada al prefecto del departamento de Puno y lleva la firma de unos treinta amantaneños; entre ellos, algunas autoridades³¹⁰.

«(...)nosotros comunarios construyamos una Escuela en esta Isla a esa Escuela han hecho robar la Señora Natalia Herrera con su indio

³⁰⁹) Documento privado de Juan Juli. Amantaní.

³¹⁰) En ella se asegura que «ademas hay tantos que no firmamos de todo estos comunarios Amantani reclamamos por nuestra Escuela».

Mariano Cari el Mariano Cari se había robado en la noche Jueves 25 Noviembre de 1926 todo el techo de la Escuela valientemente diciendo el Mariano Cari yo hecho desatar a la Escuela con su orden de mi patrona diciendo había robado toda Escuela, de todo este abuso quieimos alcanzar justicia de nuestra Escuela por que de esta Escuela cuestan mucho trabajo y gasto»³¹¹

Ante la inhibición del gobernador y del prefecto, parece ser que los amantaneños volvieron a enviar una comisión a Lima.

«Los *mistis* tumbaron la escuela. Mariano y Lucas protestaron al gobernador de Capachica y al prefecto de Puno, por la persecución. Pero nadie les hacía caso. Así que fueron en comisión a protestar en Lima» (Ambrosio Mamani, ent. VIII-90)

Finalmente, a consecuencia de las presiones de que era objeto, el Adventismo desapareció de la Isla durante años: unos abandonaron su confesión;

«Mi abuelo y mi papá eran adventistas. Por eso persiguieron y botaron de la casa. Por eso se han desanimado y dejaron el adventismo. ¿Cómo no sabían leer ni escribir, no habían entendido!» (Hilario Cari, gr. 1.95)

«Mi papá era adventista, y persecución hubo contra los adventistas. De Occosuyo venían a perseguir a mi papá. Cada uno con sus palos, venían. Mi papá sabía que venían, pero no se escondió. Sólo papeles adventistas escondió. Esa gente se llevó a mi papá. Y al día siguiente volvieron, y también se llevaron todas las ovejas. Por eso ya no somos adventistas» (Mercedes Calsín, gr. 6.94)

otros huyeron de Amantaní y nunca más regresaron.

«De ahí [de la persecución] desaparecieron los adventistas. Uno se fue por Taraco, por Huancané. Otros a Platería. Así, a diversos sitios se han ido los adventistas. Porque eran bastante odiados y no permitían los *mistis*. La gente misma paraba contra los adventistas» (Manuel Mamani, gr. 2.95)

«Mis padres eran adventistas. Fuerte pegaban a mi familia por ser adventistas. Entonces uno de mis tíos escapó a Bolivia, en barco. Eso me contaron, pero yo no vi. Después de treinta, cuarenta años, un caballero llegó acá. *Yo soy tu tío, yo soy tu familia*, me dijo. Nadie creía. Nadie conocía. Pero de repente, uno de mis paisanos dijo: *éste es mi hermano*. El hombre lloraba, lloraba: *yo soy el tío de ustedes. Por ser adventista me han golpeado, me han hecho pedazos. Por eso hemos escapado a Bolivia*. Era hermano de mi papá. (...) Mi tío se fue a Bolivia porque le perseguían los mismos comuneros. Los mismos comuneros no querían adventistas. Cuando volvió a buscarme aún era adventista. Adventista, siempre» (Ambrosio Mamani, gr. HV2.94)

A mediados de los años 30, el Adventismo reapareció en la Isla. La

³¹¹) Documento privado de Juan Juli. Amantaní.

oposición de los hacendados había disminuído mucho. A algunos de ellos, los que nada o poco habían participado en las persecuciones de las décadas anteriores, ya no les importaba la opción religiosa adoptada por sus colonos. Incluso en algunos casos mayordomos y *quipus* se volvieron adventistas.

«Un tal *Finoario*, que vivía en Toccose, era el mayordomo de nuestra hacienda [hacienda *Luna*]. Él era adventista. Bien querido era para el *misti*, aunque era adventista. Era querido porque era chismoso. Todo avisaba al *misti*: quien habla, quien come, quien gasta más,... Él vigilaba que al escarbar no escondiésemos producción. A él mirábamos con mala cara. (...) En Pino, en Cuentas,... no habían *quipus* y mayordomos adventistas; no creo. Sólo en nuestra hacienda» (Agustín Mamani, gr. 3.95)

«Carmelo Mamani era adventista, y era mayordomo de la hacienda Cuentas. Mayordomo eterno, siempre fue. El no prohibía nada a los colonos. Normal ayudaba: daba chicha... Sólo él no tomaba. Y la gente estaba contenta, por él daba para tomar. Carmelo murió en la hacienda siendo mayordomo y adventista» (Eusebio Quispe, gr. 7.95)

Estos testimonios, que muestran la buena relación entre cargos de la hacienda de confesión adventista y propietarios, evidencian que el Adventismo ya no era el movimiento antisistema que había sido años atrás.

En esa época se construyó la primera escuela estatal en Amantani, no sin la oposición de algunos sacerdotes

«(...) Pero entonces ya no había problemas [los adventistas] con los *mistis*. Antes, sí; fuerte. Más bien con los curas católicos si que había, pero poquito. Antes sí que había. Los curas querían que sólo una religión. *La otra religión es falsa*, decían» (Alfredo Juli, ent. XII-92)

y propietarios, que utilizaron para ello tanto la violencia como medios legales: denunciaron a los profesores, entre otras cosas, de realizar una acción proselitista comunista.

«...Nadie sabía leer ni escribir. Hasta que hubo una pelea en 1935. A partir de la pelea los profesores llegaron en el mes de agosto. A partir de esa fecha los campesinos ya hemos sabido leer y escribir un poco. (...) Pero después los *mistis* denunciaron a los profesores. Entonces la gente de la Isla mandaron un oficio para que se quedasen. Los *mistis* no querían a los profesores. El Estado mandó a los profesores aquí, por ley. Por eso hasta hoy existe escuela en Amantani» (Simón Calsín, gr. 4.91)

Por esa misma época, empezó a funcionar de nuevo la escuela adventista, que se ha mantenido sin interrupción hasta la actualidad. A finales de la década de 1970 la Isla ya contaba con tres templos y una escuela de primaria adventistas; la escuela es privada, y a ella acuden hijos de familias adventistas y católicas.

En la década de 1990 funcionaban tres colegios públicos: dos de primaria y uno de secundaria. En 1987 había 857 alumnos inscritos en primaria y 149 en secundaria (Unidad de Investigación Educativa, 1989)³¹².

4.3. La Iglesia Adventista en Amantaní durante la segunda mitad del siglo XX

4.3.1. Conversiones y abandonos

En la década de 1930 los adventistas ya no eran perseguidos por los hacendados. Como hemos visto, incluso algunos llegaron a asumir cargos de relevancia en los fundos. Sólo el sacerdote encargado de Amantaní continuaba insistiendo en la maldad de la IASD y de sus seguidores en sus sermones, pero ya no tenía ninguna capacidad para hacer valer su opinión mediante la fuerza.

No obstante, los amantaneños conversos siguieron siendo una minoría; su número incluso se redujo. Si bien en el momento de mayor expansión durante la primera mitad del siglo, en plena época de persecuciones, los amantaneños adventistas llegaron a unos sesenta,

«Como sesenta adventistas habían con el maestro adventista Ponce [en la escuela montada en la década de 1910]. Como eran hartos, habían levantado escuela, (...) habían levantado templo. Entonces sesenta personas eran bautizadas» (Hilario Cari, gr. 1.95-B)

entre las décadas de 1930 y 1950 nunca sobrepasaron la cuarentena.

«Cuando los colonos se levantaron contra el *misti* [Arias, a finales de

³¹²) La lucha por la educación formal en Amantaní lo hemos estudiado con más detenimiento en Gascón (1997a).

la década de 1940], habían pocos adventistas. Como treinta y cinco habían» (Hilario Cari, gr. 1.95-B)

Las décadas de 1960 y 1970 fueron las de mayor número de conversiones. En pocos años el templo de Sancayuni, el único que había, se hizo pequeño. Hasta entonces escuela y templo estaban juntos en el mismo edificio. El templo se trasladó en la década de 1960, mientras que la escuela, que cada vez debía atender a más niños, ocupó el espacio que quedaba libre y aún fue necesario la construcción de una nueva aula. Al poco tiempo se levantó el templo de Occosuyo, y a finales de la década de 1970, el de Lampayuni.

La IASD no lleva cuenta del número de bautizos que realiza, rito por el que un individuo pasa a ser considerado adventista tras un periodo de preparación, pero los amantaneños calculan que la mitad de los isleños o más se convirtieron en esa época. Esto lleva a muchos a contestar, cuando se les pregunta por el número de adventistas que tiene la Isla, con cifras muy elevadas.

«Entonces [en tiempo de las haciendas] pocos adventistas habían. Pero ahora casi la mitad de la Isla son adventistas» (Agustín Mamani, gr. 3.95-B)

«No sé un número exacto. Deben ser más del 50%» (Josefina Mamani, gr. 2b.91)

En realidad los isleños que forman aún parte de la comunidad (es decir, que asisten con regularidad a los templos y guardan las normas de comportamiento que el Adventismo propugna, condiciones para poder considerarse y ser considerado adventista dentro de la comunidad) son muchos menos. La Misión del Lago Titicaca calculaba a principios de la década de 1990 que el número de fieles en Amantaní era de 335³¹³. A mediados de la misma década, las estimaciones de los adventistas amantaneños más optimistas afirmaban que, entre los tres templos

³¹³) Dato obtenido oralmente por el administrador de la Misión en 1991.

existentes, se sobrepasaban lo seiscientos.

«Acá, en Lampayuni, creo que somos más de 250. En otro [templo] son 200. En el otro, también así» (Hilario Cari, gr. 2.95-B)

Pero otros cálculos, más realistas y acordes con nuestra percepción, se acercan a la cifra estimada por la Misión.

«En el templo de Sancayuni hay como sesenta y cinco familias. Miembros bautizados son como 115. En el de Lampayuni, similar. En el de Occosuyo, menos gente» (Manuel Mamani, gr. 2.95-B)³¹⁴

La crisis de fe empezó a gestarse a finales de la década de 1970, y se generalizó durante la siguiente. A mediados de la década de 1990 esta tendencia, aunque no al ritmo de los años anteriores, se mantenía. Así lo explica un "anciano" adventista, dirigente del templo de Lampayuni.

«¿Cúantos bautizos han habido en los últimos cinco años?
Más o menos, como cuarenta personas bautizadas en [el templo de] Lampayuni, nomás.
¿Y cuánta gente dejó el templo en esos años?
Más o menos, ochenta» (José Mamani, gr.2.95-B)

De manera general, se puede considerar tres razones que explican el fenómeno del abandono del templo. Una es la dureza de las reglas a las que el adventismo obliga: tabús alimentarios muy restrictivos,

«No podemos comer carne de animales que no sean rumiantes. Si podemos criar, pero para vender. Yo tengo *cuyes*, y mi hermano también tiene chanchos» (Hermenegildo Cari, ent. VI-90)

obligación de pagar un diezmo para el mantenimiento de los templos y para la Misión del Lago Titicaca, centro de la IASD en el departamento de Puno,

«Como diezmo hay que pagar al templo. De cada diez surcos, uno hay que pagar. Como diezmo. Y de la plata que ganamos, también hay que pagar» (Valentina Cari, gr. 6.95-A)

prohibición de establecer pleitos,

«Soy adventista. Por eso he de buscar la paz. Por eso yo no peleo por tierras» (Alberto Cari, gr. INC.9)

³¹⁴) Esta cita y la anterior son de dos *ancianos*, término con el que se designa a los dirigentes adventistas. El primero, del templo de Lampayuni; el segundo, de Sancayuni.

«Mi hermano ha montado nueva lancha, lancha *Estrella*. Ante éramos de *Arca de Noé*. Mi hermano era patrón, junto con Julio Borda. (...) Pero ningún turista nos daban. Nos han botado al aire. Mi hermano me dijo. *vamos a demandar a Capitanía*. Pero como soy adventista dije: *No, ¿para qué vamos a molestar*» (José Mamani, gr. 2.95-A)

de participar en las festividades y de bailar,

«En el colegio hacen fiestas, bailes,... Pero mis hijos no hacen. Dios ayuda, y casi no obligan los profesores. (...) Él dice: *yo soy adventista*, y los profesores no obligan a bailar. Respetan» (José Mamani, gr. 2,95-A)

y de beber alcohol y mascar hoja de coca.

«Los adventistas no toman, no *pijchan* coca. Sanos siempre están» (Alfredo V. Cari, ent. VII-90)

Precisamente en algunas ocasiones el acercamiento a la IASD se debe al deseo de abandonar alguna de estas prácticas considerada negativa. Esto sucede, especialmente, en el caso de la bebida. El alcoholismo es raro en la Isla. Sin embargo no es extraño ver a pequeños grupos de amigos, vecinos, familiares o allegados ebrios a cualquier hora del día y sin que necesariamente sea en el contexto de alguna festividad comunal o privada. Y es que en las sociedades andinas la bebida tiene una función integradora, de cohesión social (Harvey, 1993; Heath, 1993). Esta función hace que sea muy difícil eximirse de una invitación, que después hay que corresponder con otra. En las últimas décadas la bebida autóctona, la *chicha* de fabricación casera, ha sido abandonada por otras de fabricación industrial mejor consideradas socialmente como la cerveza y el aguardiente³¹⁵, lo que conlleva un coste económico muy elevado en una sociedad poco monetarizada como la amantaneña. A consecuencia

³¹⁵) A parte de su función simbólica y de prestigio, este cambio también se ha debido a factores económicos. Como ya hemos explicado, en las últimas décadas el amantaneño ha ido diversificando sus fuentes de ingresos y actividades. Esto ha provocado distorsiones en la división del trabajo por sexo y edades existente hasta entonces. La madre y los hijos han tenido que cargar con tareas agrícolas que tradicionalmente realizaba el padre, pero a las que ya no alcanza al ser el encargado de cubrir el trabajo fuera del ámbito doméstico. Esto ha provocado que hayan disminuído la siembra de ciertos productos cuya preparación tras la cosecha imponía una fuerte inversión de tiempo y trabajo, y que la mujer ahora no puede asumir. Este es el caso de la *quinua*, producto con el que se realizaba tradicionalmente la *chicha* (Gascón, 1998a).

de esto, algunos individuos han visto en la conversión al Adventismo la forma de excusarse a participar en estas borracheras.

«Cuando he sido alcalde mucho tomaba yo. Licores,... Venían autoridades de Puno. Me han obligado a tomar trago. De ahí me hacían tomar, como autoridad. Y me he dado cuenta que mucho, mucho gastaba plata. De ahí me he dado cuenta. Después de dejar el cargo de alcalde me he decidido ir al adventista. Con mi esposa hemos estado de acuerdo. Así me fui a la religión adventista» (Ambrosio Mamani, gr. 1.91)

A veces este deseo de abandonar la bebida se explica por los conflictos y peleas familiares que generan.

«Nosotros [su marido y ella] nos hicimos adventistas porque mi marido tomaba fuerte, y cuando estaba borracho peleaba con cualquiera. Bien terco era. En una fiesta tomaba con su hermano y luego pelearon. Comenzaron a hablar de los terrenos, de las casas de sus papás,.... Ese era el caso para que ellos pelearan. Y una noche vino su hermano de sorpresa, borracho, a pegarnos. Nosotros escapamos donde nuestro vecino Esteban. Ahí escapamos llorando. Esteban y su mujer nos dijeron: *mejor vayan donde los adventistas, sino siempre estarán peleando*. Por esa razón hemos ido» (Valentina Cari, gr. 6.95)

Pero finalmente muchos adventistas no resisten esta carga de deberes y acaban sucumbiendo a las tentaciones.

«Algunos adventistas toman. Yo tampoco puedo decir que soy un santo. A veces tomo. En dos años, en tres años, en cinco, a veces tomo una vez. De vez en cuando. También en nuestras familias, ¡cómo se hacen fiestas!. A veces, nomás» (Hilaro Cari, gr. 2.95-B)

«El camino es muy angosto. En la religión adventista el camino debe ser perfecto. Pero no se puede, no se puede. De todos los sueldos que yo puedo ganar, hay que dar un mínimo de una décima parte. Y eso no se puede. Eso hay que pagar al templo, como ofrenda. De toda la ganancia: de venta de animales,... Todo, todo. Con esa plata dicen que hacen una propaganda en el mundo entero, como misiones. Así dicen los pastores, pero yo no sé» (Ambrosio Mamani, gr. 5.95-B)

El caso de Ambrosio Mamani es un caso prototípico. Ambrosio es hijo de uno de los principales líderes adventistas que se enfrentaron a los hacendados en las décadas de 1910 y 1920, Mariano Mamani; en su misma casa se estableció la primera escuela que hubo en Amantani, y que fue destruida por orden de los propietarios. No obstante, no fue hasta finales de la década de 1970 cuando decidió entrar en el templo, tanto porque lo consideraba un acto de consideración hacia su padre, al que

apenas llegó a conocer, como porque estaba preocupado por lo mucho que tomaba y creía que hacerse adventista le ayudaría. Durante dos años, él y su familia mantuvieron las estrictas normas de comportamiento a las que su nueva religión les obligaba. Pero finalmente un día Ambrosio volvió a tomar.

«Estuve ahí andando casi dos años. Pero los amigos no me dejaban. Tenía un amigo de Juliaca que decía: *¿por qué tú eres adventista?. Déjate de los adventistas. Adventistas y católicos, iguales son. Tomemos seis cervezas.* Y me puso seis cervezas. *Ánimate, no pasa nada.* En Pose, Capachica, en la Fiesta de Natividad, me puso las seis botellas. Y yo acepté. De ahí, poco a poco, volví a tomar. Tomaba, tomaba,... Y me olvidé ser adventista» (Ambrosio Mamani, HV-2)

La segunda causa de abandono más generalizada está relacionada con el sistema de cargos políticos. Desde el momento en que un amantaneño se casa y establece un hogar debe empezar a asumir cargos políticos dentro de la comunidad. La vida del amantaneño está jalonada por la asunción de estos cargos, empezando por los de menor responsabilidad. Todos comportan algún tipo de obligaciones ceremoniales, dependiendo de su grado de autoridad y de sus propias características. Entre ellas está participar en las fiestas, tomar e invitar a alcohol, y asistir a la iglesia católica los domingos. Aquellos que intentan eximirse de estas obligaciones aludiendo su carácter de adventista son mal vistos y criticados por el resto de la comunidad. Los que no tienen pretensiones políticas y están plenamente convencidos de sus principios religiosos puede que no hagan caso de estas críticas. Pero la mayoría, especialmente cuando el cargo que asumen es de importancia, y debido a eso se espera que su presencia y participación en las actividades comunales festivas sea más activa, sucumben. En la sección 4.4.3 volveremos a tratar este tema.

La tercera razón que explica el abandono de muchos amantaneños de la IASD se debe a que las razones por la que se convirtieron

desaparecieron.

4.3.2. Las razones de la conversión

Hemos explicado que un elemento que llevó a ciertos amantanefíos a convertirse al Adventismo fue el deseo de dejar de tomar alcohol. Pero no todas las conversiones se han debido a razones de tipo práctico. Numerosos isleños se han convertido por motivos exclusivamente, o al menos primordialmente, ideológicos y religiosos. O bien una vez bautizados se han mantenido en la IASD aún cuando la razón que les llevó a tomar esa decisión ya ha desaparecido. Este es el caso de Hilario Cari, uno de los adventistas más antiguos en Amantaní. La ascendencia adventista de Hilario se remonta a su abuelo, Jerónimo Cari, que a finales de la década de 1910 ó principios de 1920 llegó a pasar una temporada en la escuela de Platería y conoció al pastor Fernando Stahl. A su regreso se convirtió en uno de los líderes del movimiento adventista en Amantaní. Pero debido a las persecuciones y maltratos de que fue objeto por vecinos y hacendados abandonó la IASD. Hilario se bautizó a finales de la década de 1950, cuando tenía cerca de treinta y cinco años, en buena medida animado por el recuerdo de su abuelo. Aunque es un campesino medio al que el Adventismo no ha podido ofrecer beneficios prácticos sustanciables, nunca ha abandonado la IASD y aprovecha cualquier posibilidad para hacer público sus creencias. Actualmente es “anciano” del templo de Lampayuni.

Sin embargo en el caso de muchos otros conversos los factores prácticos y estratégicos han jugado un papel esencial, ya sea de manera consciente o a través de su *habitus*.

«A veces la gente, por interés vamos nomás [al templo]. La palabra de Dios, para ellos es un juguete» (Manuel Mamani, gr. 2.95-B)

Así lo evidencia la facilidad del amantanefío para cambiar de

religión o, como veremos más adelante, que estas conversiones muestren un comportamiento clasista.

Un caso ejemplificador es el de Simón Calsín, uno de los amantaneños que más tierras posee en la Isla. Las razones por las que Simón se hizo adventista tienen su origen en la forma como fueron vendidas a los colonos las haciendas *Arias* y *Herrera* a principios de la década de 1950. Los Calsín eran *quipus* de la primera. Emiliano Arias era el propietario de la que llevaba su nombre, y administraba la segunda, que pertenecía a su esposa Corina Peñarrieta. Su manejo de ambos fundos, de manera muy tradicional en un momento en que las relaciones de producción con los colonos estaba sufriendo cambios radicales, y el deseo de estos por adquirir las haciendas generó una situación de fuerte tensión que en la segunda mitad de la década de 1940 desembocó en enfrentamientos, invasiones de tierras y juicios abiertos en los tribunales de Puno.

Finalmente, presionados por sus hijos, las circunstancias y su avanzada edad, Arias y su esposa decidieron deshacerse de sus propiedades. Pero para ello no establecieron contactos con todos sus colonos o con sus líderes, sino que decidieron venderlas exclusivamente a sus colonos más fieles; entre estos, los más beneficiados fueron los Calsín. En agosto de 1950 Emiliano Arias y su esposa cedieron en anticresis la mitad de sus terrenos a Máximo Yanarico, *quipu* de la hacienda *Herrera*, y a Francisco y Mariano Calsín, de la *Arias*; cedieron también algunas participaciones a algunos otros allegados³¹⁶. Pocos meses después ambos propietarios morían, con pocos días de diferencia.

³¹⁶) Protocolo de escritura pública de la notaría de Guillermo Garnica Ormaechea, n° 1853. Año 1950, volumen 338, fojas 2801 a 2804. Documento encontrado en el Archivo Departamental de Puno.

Tras el deceso de Arias y Peñarrieta sus seis hijos, que ya no deseaban seguir siendo propietarios, aceptaron venderlas. El proceso de compra-venta duró hasta 1956, tal vez para permitir a los compradores reunir el precio tasado, y fue dirigido por los *quipus* de las dos haciendas: Máximo Yanarico, de la *Herrera*, y la familia Calsín, de *Arias*³¹⁷. Pero esto no supuso el fin de los conflictos.

La familia Calsín se quedó con una parte considerable de la hacienda *Arias*: lo que ahora adquirieron más lo que ya habían tomado en anticresis. Además, pretendieron hacerse con más terrenos de aquellos a los que tenían derecho por el monto de sus aportaciones. Esto provocó que los colonos se enfrentasen a ellos.

«Un contrato hicimos para cumplir en dos años [el de anticresis con Arias]. Antes de esos dos años murió la esposa de Arias. Cancelamos el contrato ante el notario público y nos entregaron todo el terreno a nosotros. Por eso toda la gente de la Isla estaba en contra de nosotros. La gente debe recordar aún eso. En esta *chacra* la papa crecía alta, y era nuestra, y un 3 de marzo toda la gente entró y arrancaron la papa. Hicieron barbecho. Todo arrancaron de sus raíces. La gente nos pegó con látigos. En la pampa Ch'ojomojo también hicieron barbecho y malograron nuestra cosecha. De estas dos parte les conseguimos botar, pero seguían hacienda barbecho en otras partes» (Simón Calsín, ent. XII-92)

Finalmente, los Calsín tuvieron que ceder algunos terrenos que se habían apropiado. Pero aun así, siguieron siendo los más beneficiados en la compra con diferencia³¹⁸.

El fallecimiento de su tío y de su padre, y la posterior marcha de sus hermanos y primos a la emigración, donde se establecieron con éxito

³¹⁷) Protocolos de escritura pública de la notaría de Guillermo Garnica Ormaechea: N° 2018, año 1952, vol. 243, fojas 2327 a 2332. Enrique Arias Peñarrieta vende acciones y derechos a favor de Mariano Calsín y otros; N° 3071; año 1952, vol. 245, fojas 3603 a 3610. Lucía Arias de Achata y hermana venden acciones y derechos a favor de Mariano Calsín y otros; N° 612; año 1953, vol. 247, fojas 764 a 775. Mary Arias de Ruiz y hermana venden acciones y derechos a favor de Simón Calsín y otros; N° 1126; año 1956, vol. 259, fojas 3819 a 3824. Máximo Arias Peñarrieta vende acciones y derechos a favor de Mariano Calsín y otros. Archivo Departamental de Puno.

³¹⁸) El proceso de compra-venta de las haciendas *Arias* y *Herrera* lo hemos estudiado con mayor profundidad en Gascón (1997a).

como comerciantes, convirtió a Simón en el propietario o administrador de gran cantidad de terrenos, pero también en el único objetivo de las iras y rencores de los demás amantaneños. Antes, a mediados de la década de 1950, los Calsín habían procurado terminar con las peleas y los juicios que tenía abiertos en Puno y se hicieron adventistas. De esta manera confiaban asegurarse el apoyo y el amparo de sus "hermanos en la fe".

«Yo tenía problemas con la gente. Tenía juicios, y peleaba casi con toda la Isla. Todos los de la Isla me abrieron un juicio y me defendí. (...) Harta plata he gastado. Por eso fui a esa religión adventista. *Ya no voy a gastar más dinero, y tampoco voy a pelear con mis prójimos, pensé*» (Simón Calsín, gr. 2.94)

Con el fin de obtener las simpatías de sus nuevos compañeros, a finales de la década de 1950 Simón cedió gratuitamente una parcela para la construcción del nuevo templo de Sancayuni. Pero se equivocó en sus predicciones. Entre los adventistas había algunos de sus mayores detractores.

«Mucho me han amargado los cabecillas de los adventista, como por ejemplo Simón Pacompía y Melchor Mamani. Todos esos jefes a mí me hablaban en el templo con el corazón de afuera, no de dentro del corazón. Siempre me vigilaban, diciendo: *tú has comprado harta tierra, tú puedes vender en la plaza productos de tus chacras*. Me gritaban, y cada vez me llamaban la atención» (Simón Calsín, gr. 2.94)

No obstante, Simón siguió firme en la IASD. Logró granjearse la confianza de los pastores de la Misión del Lago Titicaca, y esto le permitió ser nombrado "anciano" por su comunidad. Pero las presiones continuaron, ahora dirigidas por jóvenes líderes adventistas. Éstas aumentaron cuando, posiblemente enojado porque no le daban víveres de OFASA, denunció ante los líderes de la Misión que la mayor parte de esos productos no se destinaban a hacer olla común para los trabajos comunales, como era su destino, sino que eran repartidos entre los adventistas. Finalmente las duras críticas que sufrió por parte de sus "hermanos en la fe" tras apoyar económicamente los bailes de la fiesta del

Aniversario del Distrito, lo que hizo en su política de buscar apoyos y simpatías entre sus convecinos, le llevó a abandonar el templo.

El caso de Simón es común en cuanto que la conversión se dio por motivos estratégicos, pero particular por las razones que le llevaron a tomar esa decisión. Las principales causas de conversión en Amantaní han sido dos: las donaciones de OFASA (Obra Filantrópica de Asistencia Social Adventista) y el deseo de eximirse de ciertas cargas ceremoniales relacionadas con el sistema de fiestas³¹⁹.

A finales de la década de 1960 OFASA inició su labor en Amantaní. Al igual que hace Cáritas, empezó a repartir alimentos en apoyo a trabajos comunales que se realizaban en la comunidad, especialmente

³¹⁹) Otra vía de conversión a tener en cuenta es el matrimonio. Las bodas mixtas son aceptadas, pero se supone que uno de los novios ha de adoptar la religión del otro cónyuge.

«Yo he sido un joven no muy religioso. En mi pensar decía: soy *cristiano católico*. Pero no conocía las cosas del cristianismo. Hablaba contra mi prójimo, lo miraba mal, en mis pensamientos tenía odio. Para un hombre cristiano no es bueno esto. (...) Pero después de mi matrimonio yo me bauticé [por el rito adventista]. El padre de mi esposa era adventista» (Hermenegildo Cari, gr. 2.92/93)

Y es que en este aspecto el grupo familiar es considerado como una unidad. Cuando el cabeza de familia ingresa en la IASD, su mujer y sus hijos pequeños también lo hacen.

«La gente se hace adventista por familias enteras. No hay matrimonios en que uno sea adventista y otro católico» (Juan Mamani, ent. VIII-91)

Esta decisión suele ser previamente discutida entre la pareja. El abandono del templo por parte del marido, lo que suele ser menos consensuado, también conlleva el abandono del resto de la familia. Sólo los hijos mayores, aún viviendo en la casa de los padres, disponen de cierta autonomía religiosa.

No obstante, se observa una cierta tendencia a los matrimonios no mixtos: entre católicos o entre adventistas.

«Los adventistas parece que prefieren casarse más entre adventistas. Porque a veces cuando se casan con un católico, a veces el católico toma bastante trago, los otros no toman. Hay intercambio de palabras, tienen problemas. (...) Y los católicos también. siempre prefieren más casarse entre católicos para evitar problemas. Para no amargar, dar cólera, a sus padres» (Juan Mamani, gr. 5b.91)

con relación a la construcción y refacción de la escuela y de los templos adventistas,

«En aquellos años OFASA daba una cantidad de alimentos para construir templos, para construir aulas,... todo. Toneladas de alimentos venían» (Manuel Mamani, gr. 2.95-B)

pero también de infraestructuras no religiosas.

«En el atracadero de cemento de Puno, donde embarcan las lanchas pequeñas, he hecho trabajar como presidente de comité. Con OFASA he hecho trabajar, con alimentos. Cuatro parcialidades: Amantani, Yapura, Taquile y Llachón» (Pedro Juli, gr. 5.94)

Aquellos que participaban en esos trabajos comunitarios recibían una determinada cantidad de alimentos. Con esa comida también se preparaba una olla común para todos los trabajadores. Igualmente, OFASA donaba ropa de segunda mano y semillas.

Pero los trabajos en infraestructuras religiosas eran las mayoritarias, y en ellas trabajaban sólo los adventistas. Fue la época en que se construyó los tres templos que actualmente tiene la Isla, y se mejoró y amplió la escuela adventista.

Por otra parte, en los templos también se hacían repartos de alimentos donados aunque no se hubiese realizado ningún trabajo. Esto animó a muchos amantaneños, especialmente los económicamente menos favorecidos, a convertirse. De esta manera, la segunda mitad de la década de 1960 y la de 1970 fue la época de mayor crecimiento adventista.

«Cuando yo era pequeño, pocos adventistas habían. Mayormente eran católicos. Empezaron a haber más adventistas con los víveres. Los víveres convirtieron a muchos, a casi la mayoría de los adventistas» (Eusebio Quispe, gr. 7.95-B)

«Cuando yo era pequeño, pocos eran los adventistas. No eran hartos. Poquísimos eran. (...) En 1969 ó 1970, OFASA empezó a donar alimentos. Eran alimentos de Estados Unidos para el Perú. Entonces, recién la gente se bautizó. Mucha gente se bautizaba, mucha gente. Porque OFASA daba a los adventistas bastante harina, bastante aceite. Por latas, por sacos. Por eso bastante se bautizaban por esos años» (Ambrosio Mamani, gr. 5.95)

Aproximadamente la mitad de los isleños llegaron a acudir, en un momento u otro, a los templos, y la mayoría de ellos se bautizaron³²⁰.

A finales de la década de 1970 OFASA dejó paulativamente de trabajar en Amantani, tal vez porque consideró nuevas zonas como prioritarias, tal vez porque hubieron ciertos malos usos de las donaciones.

«Un día llegó el pastor al templo de Sancayuni, y el jefe de OFASA, un tal Vilca. (...) Y el pastor preguntó a los encargados de olla común: *¿cuántas veces comen a la semana?*. Y ellos contestaron: *cocinamos tres veces a la semana*. Pero no era verdad. Ellos una vez a la semana nomás comían. Estaban engañando al pastor. Después de la reunión todos salieron fuera, y sólo quedé con el pastor y su esposa y me preguntó: *¿es verdad o no?*. Y yo avisé lo que es legal, diciendo que una vez a la semana nomás se cocina» (Simón Calsín, gr. 2.94)

Desde ese momento OFASA sólo continuó donando alimentos para los estudiantes de la escuela adventista³²¹. Sin el aliciente de las donaciones, muchos adventistas dejaron de acudir al templo. En poco tiempo los templos quedaron vacíos.

«La gente de esta isla Amantani está acostumbrada a recibir alimentos. No sé por qué será. Una vez la religión adventista ha traído muchos alimentos, y muchos católicos se volvieron adventistas, pero solamente porque han venido alimentos. Y después ya no vinieron alimentos a la iglesia adventista, y después otra vez se volvieron a ser católicos» (Domingo Yucra, gr. 3.91)

«Muchos adventistas se han ido. Casi el 45%, de repente, o algo más. Muchos que predicaban la palabra de Dios, ahora están con su trago,... Así se fueron» (Manuel Mamani, gr. 2.95)

Algunos adventistas atribuyen en parte estos abandonos al trabajo de Cáritas, el organismo asistencial católico. Cáritas dona alimentos y otros productos sin distinguir la religión del que lo recibe; la única

³²⁰) La dedicación de la mayor parte de los alimentos donados por OFASA a la construcción de infraestructuras religiosas adventistas y el fuerte crecimiento del número de creyentes actuaron como elementos causales que se retroalimentaban: a medida que el número de adventistas eran mayor, era necesario construir nuevos templos; a medida que era necesario construir nuevos templos, más alimentos se destinaban exclusivamente a los adventistas, por lo que aumentaba el número de conversos.

³²¹) La donación de alimentos foráneos por parte de OFASA y Cáritas ha contribuido a generar cambios en la dieta alimentaria amantanefa. En especial, en el tema del aceite vegetal, que ha sustituido a las grasas animales, y la harina de trigo (Gascón, 1998a).

obligación es haber participado en trabajos comunales de cualquier tipo. No obstante, acusan a los Centros Materno-Infantiles, institución que se encarga de repartir las donaciones, de obligar a la gente a participar en celebraciones festivas.

«¿En qué falta la gente?. Por ejemplo, el Centro Materno, que mandan alimentos. Ahí obligan a bailar, a tomar, a emborracharse. Por eso hay una caída tremenda [de adventistas]» (Manuel Mamani, gr. 2.95)

La obviedad del cambio religioso por el factor OFASA ha generado entre los adventistas un orgullo según la fecha de su conversión: cuando se les pregunta por su religión, remarcan el hecho de haber sido bautizados antes o después del *boom* de conversiones provocado por la labor de OFASA.

«En el año sesenta, setenta, mucha gente se apuntó porque daban alimentos de OFASA. Por el interés de los alimentos se apuntaban. Pero cuando yo recibí mi bautismo, en el año 80, ya no daban alimentos. Yo me apunté sinceramente a los adventistas. Aquellos que fueron por interés se separaron antes de mí [antes de que yo llegase]» (Alfredo V. Cari, gr. 1.95)

Igualmente los católicos que no llegaron a convertirse durante este *boom* también se precian de ello.

«A mí me intentaron hacer adventista muchas veces. Han venido a mi casa, a convertirme. Pero yo no quiero. Yo he leído la Biblia, y sé que sólo hay un Dios. No hay un Dios para adventistas y otro para católicos. Por eso no voy. Porque con la palabra de Dios no quiero hacer negocio. Esto no quiere Dios. Y muchos que son adventistas han vuelto a tomar, a insultar a la gente. Yo no quiero ser así» (Eusebio Quispe, gr. 7.95)

El rápido abandono de la mayor parte de los adventistas se debió a que esta confesión nada más podía ofrecerles. En cambio, para un grupo importante de los que se quedaron y para otros que se adscribieron posteriormente, el Adventismo seguía ofreciendo elementos de interés. Se trataba de los amantaneños mejor situados social y económicamente. Principios propugnados por esta religión coincidían con sus intereses de clase: la segunda causa principal por la que un número considerable de amantaneños se hicieron adventistas en un momento u otro de la

segunda mitad del siglo XX fue la posibilidad que esta religión ofrecía de eximirse de ciertas obligaciones ceremoniales, especialmente las vinculadas con el sistema de fiestas y las relaciones de compadrazgo.

4.3.3. El colapso del compadrazgo y del sistema de fiestas con cargo (I): las causas

4.3.3.1. El sistema de fiestas en el marco de las haciendas

Las tesis clásicas, funcionalistas, afirman que uno de los roles que juega la fiesta en América Latina es controlar la diferenciación campesina: los individuos con mayor capacidad económica deben patrocinar las fiestas, lo que les obliga a desprenderse de sus excedentes y a redistribuirlos. De esta manera se consolida la solidaridad del grupo³²².

Es indiscutible el papel que la fiesta tiene como mecanismo enajenador del excedente campesino, pero ello no conlleva la igualdad del grupo. El empobrecimiento que un individuo puede sufrir al perder sus excedentes acumulados, o incluso los futuros al tener que endeudarse para sufragar los gastos ceremoniales, no deja de ser un empobrecimiento ficticio, pues sigue manteniendo el control sobre los medios de producción, normalmente la tierra, que son los que le dan su estatus económico. Además quien tiene que patrocinar una fiesta no lo hace exclusivamente con su propio capital, sino que reparte los costos al activar sus redes sociales: familiares y allegados participan de los gastos, ya sea ofreciendo bienes o con su trabajo³²³.

En un contexto como el amantaneño hasta mediados del siglo XX, y merced a estas características, el sistema de fiestas favorecía la consolidación de los mecanismos de control hacendado sobre la

³²²) Foster (1953, 1972), Buchler (1967), Marzal (1971), Mamani (1988).

³²³) Mintz/Wolf (1950), Vogt (1973), Montes del Castillo (1989).

población colona. Por un lado, extraía los excedentes del campesino con más recursos. De esta manera, impedía que pudiese formar un capital y le aislaba del mercado capitalista³²⁴. Pero por otro no le empobrecía, pues nada más lejos de los intereses hacendados que igualar social y económicamente a la población colona, como vimos en el segundo capítulo.

El campesino-colono formaba parte de la base productiva de una larga cadena comercial que le relacionaba con los centros metropolitanos occidentales sitos en el otro extremo de esa cadena. Es decir, estaba insertado en el mercado capitalista internacional que le extraía sus excedentes en forma de productos y/o trabajo. Pero que el colono participase en el desarrollo del mercado capitalista no significa que se relacionase con él de forma capitalista. Por el contrario, el amantaneño se hallaba imbricado en unas relaciones sociales de producción no-capitalistas: ni había un asalaramiento del trabajador, ni un mercado libre de trabajo, ni una separación del trabajador de los medios de producción, características todas ellas de una relación de producción capitalista (Montoya, 1980; Meillassoux, 1987). Concretamente, participaba en unas relaciones sociales de producción serviles que le coartaban el acceso directo al mercado capitalista. Su relación con ese mercado estaba mediatizado por la figura del hacendado³²⁵.

La "mediación" del hacendado se encarnaba en diversos mecanismos que le permitían enajenar el excedente campesino. Sin este

³²⁴) Harris (1964), Smith (1981), Brass (1986a).

³²⁵) Diversos autores han descubierto como la expansión del sistema capitalista no se basa en la desestructuración inmediata de las relaciones de producción no-capitalistas, sino que muchas ocasiones éstas son utilizadas en su beneficio (Peña, 1986; Godelier, 1987).

excedente, el colono veía reducido drásticamente sus posibilidades de interactuar con el mercado capitalista de bienes, al carecer de productos para mercar. Igualmente, como también era enajenado de su sobretrabajo, no podía vender su mano de obra en el mercado capitalista de trabajo. Por lo tanto, al colono se le impedía la acumulación de un capital que le habría permitido dejar de depender de los medios de producción cedidos por el propietario (tierras en usufructo) y emanciparse³²⁶.

En resumidas cuentas: al sistema le era imprescindible "liberar" al campesino de sus excedentes, ya no sólo para obtener beneficios económicos, sino también para mantener su estado de dependencia al evitar la posibilidad de que acumulase un capital³²⁷. Uno de esos mecanismos que permitían enajenar los excedentes campesinos eran las fiestas.

En Amantani, la mayor parte de las fiestas públicas se mantenían gracias a los cargos de *alferado* y *mayorazgo*. El primero costaba los gastos de tipo religioso, como las misas, los honorarios del sacerdote, las velas, etc. El segundo, los propiamente festivos como los bailes, la música, etc. Ambos, además, tenían que preparar *chicha* y alimentos para

³²⁶) Véase la sección 2.2.

³²⁷) La exclusión del colono del mercado capitalista se patentiza en su ínfimo nivel de monetarización.

«Antes, difícil era conseguir plata. Hoy en día todos manejan plata. Yo no tenía plata, pero tenía ganados. Ese año era encargado [alferado] de la Iglesia. (...) Así pues, mucha plata gasté. Y no se encontraba plata, entonces. Ahora sí hay» (Mercedes Calsín, gr. 6.94)

También hay que señalar que, como ya hemos señalado anteriormente, el mercado interno surandino estaba muy escasamente desarrollado, lo que dificultaba la incursión del campesino en el mercado capitalista, y más aún el establecimiento de relaciones capitalistas de producción.

toda la comunidad.

El extraordinario costo en trabajo y en bienes que suponían las fiestas y que los patrocinadores habían de soportar era su característica más sobresaliente.

«Yo también hice, hace tiempo, de *monamontero* [alferado de la Iglesia en las fiestas de Semana Santa]. Todos los días de Semana Santa traían los familiares comida, en ollas grandes. El alferado tenía que escavar toda la *chacra* de papa para que comiese la gente. Cargas de cebada había que moler, para la gente. Y *chicha* de *quinua* había que hacer, harto. Y nadie daba plata. Nos teníamos que sacrificar» (Carmelo Calsín, gr. 2.94)

Los cargos festivos eran ostentados en ocasiones por *motu proprio*; en otras, como resultado de la presión social. Y generalmente, por una combinación de ambos factores. El sistema de fiestas era, pues, coactiva y voluntaria a la vez: los más acomodados se veían motivados a aceptar los cargos festivos tanto porque la comunidad esperaba eso de ellos, y en caso contrario podían ser castigados mediante la murmuración y con la pérdida de poder social y político, como porque sabían que su aceptación les daría prestigio entre la comunidad³²⁸. El siguiente fragmento de una entrevista, realizada a quien ocupara un cargo de autoridad en la Isla, deja entrever esta ambivalencia³²⁹.

«-¿Cómo se eligió al alferado?

-Bueno, ese año yo [como autoridad] tuve que llamarlos [a los posibles candidatos]: *sean amables con los lugareños de Amantaní para*

³²⁸) El tema del sistema de fiestas como generador de prestigio social y político ha sido ampliamente tratado por diversos autores. Entre otros Carrasco (1961), Cacian (1965), Ravick (1965), Isbell (1971), Marzal (1971, 1988), Sallnow (1974), Albó (1976), Crandon-Malamud (1993) y Seligmann (1997).

³²⁹) Ávalos (1951b), que a mediados del siglo XX hizo trabajo de campo en Taquile, observó como los cargos de autoridad de la Isla jugaban un papel importante en la elección de los cargos festivos:

«Dans chaque fête, il y a une série de fonctions à assumer: ceux qui reçoivent les divers noms de "alferados, mayorazgos, capitanes", avec des charges distinctes, ne sont pas des volontaires, mais sont désignés par les autorités et doivent obligatoirement s'acquitter de leur tâche, à moins que leur situation financière ne soit fort précaire cette année-là. Ils doivent passer par là plusieurs fois dans le courant de leur vie» (86-87).

nuestra fiesta de Pentecostés y aproximen para recibir [el cargo]. Tuve que llamarlos. Entonces hay uno que se aproxima voluntariamente. Entonces nombré, y dimos abrazos. Desde ese momento, él se encarga ya.

-¿Y si no se presenta nadie voluntariamente?

-De repente las autoridades han de elegir. Pero hay voluntario siempre. Hay unos, hay otros,... Tienen esa fe de recibir, que le dicen Santo Espíritu. Eso pienso. Entonces tienen fe, ellos con toda confianza aproximan: *yo voy a ser el cargo para año entrante*. Así, de esta forma. Aquellos que no tienen fe, tampoco no aproximan» (Alfredo V. Cari, gr. 1.91)

Los mismos hacendados podían presionar a sus colonos a aceptar el cargo.

«Algunos hacendados querían las fiestas, y obligaban [a aceptar los cargos a los campesinos]. Pero algunos, no. Algunos obligaban porque tenían las creencias. (...) Antes, por unanimidad la gente obligaba a ser alferados a otra gente. Si alguien no quería aceptar el cargo, avisaban al patrón, y él decía: *entonces que desocupe mi terreno; que se vaya*» (Manuel Mamani, gr. 4.94)

«Los hacendados elegían a los alferados y mayorazgos entre sus colonos. Elegían a quien le tocaba. Ellos ya sabían a quien le tocaba» (Pedro Juli, gr. 5.94)

Normalmente los cargos festivos eran detentados por miembros de las familias campesinas más solventes; es decir, aquellas que usufructuaban más tierras. Sólo estos grupos domésticos poseían los suficientes medios de producción para acceder a los excedentes que permitían acumular *a priori* los costos de los festejos o endeudarse a fin de poderlos sufragar.

La siguiente entrevista narra los esfuerzos realizados por un ex-colono cuando le tocó el turno de asumir un cargo de alferado. La transcripción descubre como sólo los campesinos acomodados podían hacer frente a los gastos de las fiestas, y la presión que sobre ellos se ejercía para aceptar los cargos, presión personalizada, en este caso, por la figura del mayordomo de la hacienda.

«Yo no tenía plata, pero tenía ganados. Ese año era encargado [alferado] de la Iglesia. **Sólo la gente de tener era encargado**. Había un tal Hilario, que era el que me dijo: *entra a la Iglesia*. Hilario era el mayordomo. Yo le dije: *yo no tengo plata, pero tengo ganados, y te daré*. Así exigía. Y me daba velas, incienso,... Rápido pasaban los meses y llegó la Pascua. Yo era alferado de Pascua. Pero cuando llegó Pascua, esa vela, ese incienso, no me llegaba, y tuve que vender más ganado [una vaca]. Luego me dijeron: *tu vaca ha dado una cría. Bonita, es; ¿por qué has vendido?*. Y yo

tenía bastante pena de mi vaca. Así pues, mucha plata gasté» (Mercedes Calsín, gr. 6.94)

Además, únicamente los colonos más acomodados tenían el suficiente número de allegados en los que sostener parte de la carga del trabajo y de los gastos, allegados que lo eran por ser parientes de sangre o rituales³³⁰.

«Cuando uno se hacía alferado, como en Pentecostés, en Pascua, a los compadres le pedía que hiciese comida, almuerzo. El compadre tenía que aceptarlo, porque eran compadres. Decían a los compadres: *tú pones tanto, yo tanto*. Todo se hacía en común» (Simón Calsín, gr. 4.91)

«El alferado es la persona que organiza la fiesta, y siempre sus familiares apoyan en cuanto a la fiesta» (Saturnino Mamani, gr. 2.91)

Además de estas fiestas, también las había que no se mantenían mediante alferados y mayorazgos, como las de la Candelaria y la de San Sebastián, sino que se costeaban entre todos los isleños, aunque las autoridades locales eran los que más aportaban.

Igualmente los festejos de celebraciones privadas, como el casamiento, suponían un fuerte gasto: la celebración de boda duraba tres días, en los que novios, padres, familiares y padrinos tenían que aportar comida y bebida para todos los invitados.

Hay que señalar que, merced al sistema de fiestas, el hacendado también salía beneficiado en otros dos aspectos. Por un lado, era habitual que la situación de dependencia del colono con cargo festivo aumentara, pues normalmente se veía obligado a endeudarse con su patrón para poder hacer frente a los gastos ceremoniales. Por otro, en muchas ocasiones la mayor parte de los excedentes colonos destinados a gastos ceremoniales acababan en manos del hacendado en forma de ganancia comercial, pues éste también hacía el papel de comerciante y proveía a

³³⁰) Los colonos mejor situados económicamente, que solían ser mayordomos y *quipus* de las haciendas, eran los individuos más solicitados por parte de los demás amantaneños como compadres y padrinos, pues su posición en la hacienda les permitía conceder favores a sus allegados. Este tema lo hemos desarrollado en Gascón (EP).

los campesinos de los productos necesarios para las celebraciones: alcohol, coca, velas, *mesas* para los pagos a la tierra, etc.³³¹

4.3.3.2. Las relaciones de compadrazgo³³²

La fiesta es uno de los ámbitos en que más se activan las relaciones de compadrazgo: los compadres beben juntos, se convidan a comidas familiares.

«Los compadres hacían *tinka*³³³ en las fiestas. Esa *tinka* se hacía de harta quinua. También se hacía para el *jatun parino* y el *juchuy parino*. El *juchuy parino* se encargaba de la almosa,... Antes se preparaba mucho estas cosas» (Juan Juli, gr. 5b.91)

Y sobretodo se ayudan mediante relaciones de reciprocidad a costear los gastos cuando alguno de ellos ha de asumir un cargo religioso-festivo o político con fuerte costo ceremonial, o tiene que realizar una fiesta privada, generalmente bodas.

«Entre compadres, cuando uno se hacía alferado, como en Pentecostés, en Pascua, a los compadres le pedía de hacer comida, almuerzo. El compadre tenía que aceptar, porque eran compadres. Decían a los compadres: *tú ponme tanto, yo tanto*. Todo se hacía en común» (Simón Calsín, gr. 4.91)

En Amantaní son tres los acontecimientos en los que se establecen lazos de compadrazgo: el bautismo, el *rotoche* o primer corte de pelo y el matrimonio. Los amantaneños consideran el bautismo el más importante de los tres. Tiene lugar durante los primeros meses de vida del neófito. Los compromisos que establece se dan, en un principio, entre el padrino (*sutata*), y el padre; es decir, entre compadres. Pero aunque el bautizado (*suti huahuay*) no participa en el contrato, se verá obligado a sostenerlo

³³¹) Anrup (1990) también remarca el papel catártico de la fiesta, que beneficiaba al orden social existente. Durante un breve espacio de tiempo, el colono rompía con las estructuras establecidas. De esta manera, liberaba sus tendencias agresivas sin riesgo para el orden social.

³³²) El compadrazgo en Amantaní y su crisis lo hemos estudiado con mayor detenimiento en Gascón (EP).

³³³) *Chicha de quinua*.

posteriormente. Se puede decir que el amantaneño nace con obligaciones sociales.

La segunda ceremonia en importancia a la hora de crear relaciones de compadrazgo es la del matrimonio. En este caso son dos los padrinos: el *jatun parino* o padrino grande, aportado por el novio, y el *juchuy parino* o padrino pequeño, aportado por la novia. La relación se establece, principalmente, entre los ahijados y los padrinos.

El *rotoche* no suele generar nuevos lazos de compadrazgo, sino que sirve para ratificar los creados por el bautismo: normalmente, el padrino en ambos ritos es la misma persona. La ceremonia se celebra en casa de los padres, cuando considera que al niño (*chujcha huahuay*) le ha crecido suficientemente el cabello, allá por su primer año de vida. A ella acuden tanto el padrino como otros invitados, familiares y allegados de la familia del neófito. Por turno le cortan mechones de pelo y dejan dinero sobre una manta. El padrino está obligado a cortarle más cabello y a contribuir más que los demás.

No se puede entender el compadrazgo sin relacionarlo con los mecanismos de reciprocidad de bienes y de servicios sobre el que se fundamente (Isbell, 1974). El caso de las fiestas ya citado es uno de los contextos en que estos mecanismos se activan, pero no es la única. Otra es facilitar el establecimiento de relaciones de reciprocidad en el trabajo a través de las cuales el campesino puede acceder a mano de obra extradoméstica en aquellos momentos del ciclo agrícola que lo requiere.

4.3.3.3. La causa de la crisis

Tras la adquisición de las haciendas por parte de sus colonos el sistema de fiestas y las relaciones de compadrazgo iniciaron una crisis irreversible, principalmente debido a que los campesinos

económicamente preponderantes, los que tradicionalmente costeaban las fiestas asumiendo los cargos religioso-festivos, perdieron interés en continuar haciéndolo.

Dos de los factores que incidieron en ello han sido expuestos en el segundo capítulo: la crisis del recurso tierra durante el tercer cuarto del siglo XX y la posibilidad de invertir los excedentes en el mercado capitalista. Un tercero se encuentra en los cambios producidos en los mecanismos para alcanzar cargos de autoridad, y será estudiado en el capítulo siguiente. Como estos factores han sido o serán explicados en otras partes del presente trabajo no nos referiremos a ellos más que en lo que ahora nos interesa.

a) Nuevas posibilidades para la inversión

Mientras el acceso de los isleños al mercado capitalista fue muy limitado, tanto por la enajenación de sus excedentes por el sistema de haciendas como por el escaso desarrollo del propio mercado surandino, el sistema de fiestas participaba activamente en la reproducción de las relaciones de producción entre campesinos; era el marco propicio para establecerlas o fortalecerlas (Gose, 1994). Imposibilitados de invertirlos de otra manera, los campesinos más acomodados gastaban en la comunidad los bienes que generaban sus recursos para lograr o mantener prestigio (Smith, 1981). Parte de este superávit iba también encaminado a cubrir los gastos ceremoniales que permitían crear, mantener y fortalecer relaciones de compadrazgo. Ambos elementos estaban estrechamente ligados. Los lazos de compadrazgo permitían al campesino rico acceder a una mano de obra que no pertenecía a su grupo doméstico y que requería para cubrir sus necesidades; recordemos que su mejor situación económica se debía a la posesión en usufructo de mayor cantidad de tierras. Y aquellos

con más prestigio, que se ganaba o mantenía asumiendo cargos festivos, eran los individuos más apreciados para establecer relaciones de compadrazgo. En resumen: la asunción de onerosos costos ceremoniales permitía a un campesino aumentar o mantener su estatus, lo que a su vez le concedía un mayor acceso a mano de obra.

En las últimas décadas en que estuvo vigente el sistema de haciendas, la relación del amantaneño con el mercado capitalista fue aumentando paulativamente. Si no se lo procuraba el hacendado en su papel de comerciante, el colono vendía una pequeña parte de su producción cuando tenía la oportunidad de viajar a Puno, con cuya ganancia compraba ciertas mercancías que no podía obtener en el mercado de trueque. En la década de 1940 la lista de productos adquiridos de esta manera había aumentado considerablemente (Ávalos, 1951a).

No obstante, el factor decisivo que llevó a los amantaneños a entrar de lleno en el mercado capitalista de bienes y de trabajo fue el proceso de compra-venta de los fundos, en las décadas de 1950 y 1960. Aun cuando en los años precedentes la crisis del sistema de haciendas y el desarrollo del mercado interno habían minado el aislamiento económico en el que se encontraban, su economía continuaba siendo muy poco monetarizada, y el dinero que obtenían no la utilizaban más que con fines de cambio y uso, y no de capitalización. Sin embargo ahora, por primera vez, empezaban a acumular capital con el objetivo de adquirir medios de producción. De "dinero para consumir" pasaron a "dinero para producir".

Fue una carrera por obtener la mayor cantidad posible de dinero, ya que las tierras que cada grupo doméstico percibiría en el reparto dependían de su aportación. Los isleños vendían su ganado, su

producción agrícola

«Los colonos juntaban plata vendiendo papa, vendiendo vaca, vendiendo chanco» (Toribio Juli, gr. 2bis.91)

y hasta sus ropas para reunir dinero.

«Los campesinos compraron dependiendo de la plata que pudieron reunir. Para ello vendieron su ganado, sus ropas,...» (Moisés Yanarico, ent. 9-90)

Muchos marcharon a la emigración con ese fin,

«Algunos campesinos iban a trabajar a Taquipala, en la costa, para juntar plata y comprar más tierras. Estos juntaban harta plata, 4.000 ó 5.000 soles. Aquí la gente reunían 1.000 a lo más» (Manuel Quispe, gr. 5.90)

algunos practicaron el contrabando con Bolivia,

«Yo fui de los que más compraron. El dinero lo saqué del contrabando que hacía con Bolivia; de azúcar y otros productos. Los *mistis* se dedicaban al contrabando, y nosotros [su familia] les ayudábamos» (Simón Calsín, ent. 8-90)

pidieron préstamos a campesinos taquileños (Matos Mar, 1986) o a otra gente,

«Hay dos personas, Pedro y *Chanaco*. Esos tienen buena tierra, porque pusieron harta plata. Ellos se hicieron prestar de un policía, y con esa plata harta tierra compraron» (Mercedes Calsín, gr. 6.94)

e incluso establecieron relaciones de producción desiguales con otros isleños.

«La plata para la compra la logré yo mismo; nadie me ayudó. La gente nos tenía envidia porque mi papá era rico. Pero él no era rico porque hubiese robado o tuviese más tierras, sino porque mi papá tenía semilla y hacía *waki* con otros colonos» (Félix Yanarico, gr. 2bis.91)

Por otra parte hubo campesinos que decidieron no comprar: las *chacras* que cada familia laboraba para su propia manutención no entraban en la compra-venta y, mal o bien, eran suficientes para mantener al grupo doméstico.

Como vimos en el capítulo segundo, las diferencias entre los amantaneños a la hora adquirir tierras de los fundos fueron considerables. Los que tuvieron suerte al buscar fuentes de ingresos para acumular el

capital necesario, pero sobretodo aquellos que durante la época de las haciendas usufructuaban las *chacras* más grandes y mejores, fueron los que más dinero aportaron y los que una mayor cantidad de tierras adquirieron; estos segundos, al tener más medios de producción, pudieron capitalizarse más. De esta manera la diferenciación campesina se consolidó y aumentó.

A medida que las relaciones con el mercado capitalista de bienes y de trabajo se intensificaron, el sistema de fiestas y el compadrazgo se volvieron un lastre para estos campesinos. Aparecieron nuevas posibilidades donde invertir los excedentes que, de esta manera, se convirtieron en capital; es decir, en riqueza acumulada susceptible de ser destinada a la adquisición o desarrollo de medios de producción. Igualmente los campesinos más pobres tendieron a reducir el número de compadres para destinar su sobretrabajo al mercado capitalista: la emigración durante parte del año o varios años seguidos, así como la dedicación a nuevas tareas no agropecuarias surgidas en las últimas décadas, les impedían asumir las prestaciones como mano de obra a la que obliga una relación de compadrazgo³³⁴.

b) La crisis del agro

Ya hemos explicado que una de las principales funciones del compadrazgo es permitir al campesino acceder a mano de obra extradoméstica en determinados momentos del ciclo agrícola. Esto se hace mediante diversas formas de reciprocidad en el trabajo. En

³³⁴) A mediados de la década de 1950 Arguedas (1989) observó este fenómeno en la sierra central peruana, y en la siguiente Cancian (1965, 1967) lo investigó en profundidad para el caso maya. Sin embargo, diferentes investigaciones en el ámbito andino han evidenciado que el desarrollo de las relaciones con el mercado capitalista no necesariamente ha provocado su crisis si ha sido capaz de instrumentalizarla. En determinados casos incluso la ha revitalizado (Fuenzalida y otros, 1982; Brass, 1983; Sánchez, 1987; Crandon-Malmud, 1993).

Amantani existen tres: el *ayni*, la *minka* y el *yanaparakuy*.

El *ayni*, la forma de intercambio recíproco más generalizada en los Andes (Orlove, 1974), consiste en el préstamo mutuo de trabajo entre dos campesinos. La mercancía prestada también puede ser productos; lo que caracteriza esta forma de reciprocidad no es la naturaleza de la mercancía, sino su simetría: la cantidad y la calidad son siempre las mismas. Se trata de una relación simétrica y, normalmente, igualitaria³³⁵.

«Una persona ayuda en un trabajo a otro. Después éste devuelve el trabajo» (Juan Mamani, ent. VIII-90)

En la *minka* el anfitrión remunera el trabajo que recibe con productos. Es una relación asimétrica y generalmente desigual, como demuestra que el *minkador* (quien se beneficia del trabajo) suele ser siempre la misma persona.

«*Minka* quiere decir que tú me ayudas en algo, y yo te doy algo, lo que yo quiero» (Alfredo V. Cari, ent. VII-90)

«A veces me ayudaban en la *chacra*. No todos los días. De vez en cuando. Y nosotros les dábamos algo de alimentos: oca, papitas,... *Minka* era» (Ambrosio Mamani, HV-2)

El *yanaparakuy* era una forma bastarda de la *minka*,

«*Yanaparakuy* es casi igual que *minka*. Todos los vecinos vienen a ayudarme, pero sin haberlo pedido» (Juan Mamani, ent. IX-90)

por el que el trabajador cede su fuerza de trabajo sin habersele convocado a cambio de la comida y la bebida que el anfitrión reparte durante la jornada, y tal vez también se lleva algo de productos. La

³³⁵) Hablamos de *simetría* o *asimetría* cuando, en una relación de reciprocidad puntual, las mercancías intercambiadas (trabajo, productos, dinero) son de la misma o de distinta naturaleza respectivamente. Y de *igualdad* o *no igualdad*, cuando los individuos que participan en la relación son del mismo o de distinto nivel socioeconómico respectivamente.

En las relaciones de producción, la reciprocidad no tiene por que implicar simetría. Números estudios, desde el clásico trabajo compilatorio de Alberti y Mayer (1974), han evidenciado que muchas formas de reciprocidad propias del campesinado andino esconden relaciones de producción asimétricas.

finalidad del trabajador es establecer una relación de reciprocidad con el anfitrión, que si éste acepta se convierte en *ayni* o, en la mayor parte de los casos, en *minka*³³⁶.

El crecimiento demográfico acaecido en Amantaní en una sola generación y la herencia divisa han supuesto una drástica reducción del número de tierras por habitante. Esto y la creciente participación del isleño en la emigración han conllevado una disminución de la cantidad de trabajo que en ellas cada grupo doméstico invierte. A consecuencia de este fenómeno los mecanismos de reciprocidad han entrado en crisis, y por ende, la necesidad de establecer relaciones de compadrazgo que las sustente³³⁷.

«Antes se hacía más *ayni*, más *minka*. Ahora casi ya no hay eso. Está perdiéndose mucho. Antes no había mucha gente, mucha familia. En tiempo de cosecha se necesitaba ayuda. Pero ahora todo el mundo sólo

³³⁶) Los límites entre estas tres formas de reciprocidad en las relaciones de producción no siempre están bien definidos, como resultado de que muchas veces la remuneración por un trabajo no se plantea exclusivamente en trabajo o en productos. Además, a medida que el campesino fue liberándose del aislamiento económico y aumentó su relación con el mercado capitalista, aparecieron nuevas formas de relaciones de producción o variaron su naturaleza, lo que ha degenerado en una cierta indefinición de los términos.

Por ejemplo, ocasionalmente se realizan trabajos para arreglar andenes derrumbados que son de propiedad individual. Estos trabajos son incentivados por Cáritas, que por su trabajo dona productos alimenticios (harina, aceite, azúcar,...) o semillas a los que han participado. Como el trabajo es para beneficio de particulares y se remunera con productos, unos amantaneños lo definen como *minka*. Otros sin embargo, como se trata de un trabajo no remunerado por los campesinos beneficiados, hablan de *trabajo comunal*.

Esto puede explicar las contradicciones en las que ha caído Matos Mar sobre Taquile, donde hizo trabajo de campo a principios de los años cincuenta. Así, mientras que a veces define la *minka* como una prestación de servicios que se retribuye en productos (1960, 1986), en otra lo hace como un trabajo colectivo dirigido a realizar obras públicas (1964).

En muchos casos y en diferentes contextos no ha sido extraño el cambio del significado de estas relaciones de producción (Arguedas, 1987).

³³⁷) «Las relaciones de reciprocidad se mueve, fundamentalmente, en función de las necesidades de los pequeños grupos domésticos para organizar el trabajo, y sólo en aquellas circunstancias en las que las necesidades de mano de obra exceden la capacidad del grupo doméstico» (Mayer/Zamalloa, 1974: 85).

tiene cuatro, cinco surcos, y ya no es necesario hacer *minka*. Uno solo puede trabajar muy suficientemente. No es necesario que ayude nadie. Es poca tierra. Pero antes era muy importante hacer *minka*» (Juan Mamani, HV-3)

El *ayni*, el sistema de reciprocidad más practicada tradicionalmente y la propia de los trabajos agrícolas y estacionales, ha acabado practicándose sólo entre hermanos, y no tanto por la necesidad de fuerza de trabajo adicional como porque la herencia divisa ha provocado que la mayoría de las *chacras* hayan sido divididas en parcelas tan pequeñas que es incluso engorroso trabajarlas por separado. A todo caso, este tipo de *ayni* no necesita la creación, para su consolidación, de lazos de parentesco ritual ni la inversión en fuertes gastos ceremoniales, ya que los individuos que participan están emparentados por sangre.

Por lo tanto uno de los objetivos para asumir fuertes gastos ceremoniales, consolidar o establecer este tipo de relaciones, ha desaparecido.

c) Cambios en el sistema de cargos políticos

Como sucede en otras zonas del territorio andino, el interés de los amantaneños económicamente preponderantes por asumir cargos políticos se debe no sólo a una cuestión de prestigio, sino también a que ello les permite controlar en su beneficio o en el de su grupo social los recursos comunales, entendiendo como tales tanto recursos naturales como partidas presupuestarias del Estado o mano de obra en forma de trabajo comunal³³⁸.

Tiempo atrás, para que un amantaneño pudiese asumir cargos políticos de relevancia debía haber pasado previamente algún cargo religioso en el sistema de fiestas. Pero en las últimas décadas, sobretudo después de que Amantaní y la vecina isla de Taquile obtuvieran la

³³⁸) Mitchell (1991), Soto (1992a, 1992b), Marcos (1994).

independencia de Capachica y se conformaran como distrito, la manera de obtener autoridad ha cambiado.

A mediados del siglo XX elementos de prestigio que lo favorecían eran haber realizado el servicio militar, saber castellano o conocer los entresijos del sistema judicial (Ávalos, 1951a). Posteriormente han surgido otros factores como el nivel de educación formal y el alfabetismo. Otro elemento imprescindible para alcanzar los cargos más elevados es formar parte de alguno de los grupos de poder de la Isla. Como veremos en el capítulo siguiente, los lancheros controlan desde hace muchos años la Gobernación, y los cargos municipales suelen ser detentados por los candidatos apoyados por los Animadores cristianos. En algunos casos es condición tener un nivel económico elevado, ya que algunos cargos comportan costos ceremoniales considerables.

El sistema de fiestas dejó de tener papel alguno en el de autoridad; ambos, hasta entonces indisolubles, se escindieron. Pasar un cargo festivo ya no permitía lanzar ninguna carrera política, así como no pasarlo no suponía ninguna traba.

Por último cabe señalar que la formación del distrito de Amantani provocó la desaparición de cargos tradicionales como el de *varayoc*, que jugaban un importante rol en el sistema de fiestas. Los nuevos cargos políticos que los sustituyeron, el de gobernador y el de alcalde, asumieron sus responsabilidades políticas, pero no las religiosas.

«Después de ser [Amantani] distrito, el *varayoc* no era tan importante. Solamente esa gente se dedicaba a ver las fiestas. Nada más. Entonces, de ahí que [cuando Amantani] más o menos es distrito, desapareció. Cuando yo estaba de gobernador. Porque quería poner, pero la gente ya no aceptaba. Nadie quería ser» (Manuel Mamani, gr. 7.91)

La desaparición del *varayoc* se debió en parte a la crisis del sistema de fiestas, pero a su vez también fue un elemento que coadyuvó a acentuar tal crisis.

«Es una lástima que desapareciese el cargo de *varayoc*, porque era importante en las fiestas. Desde que desapareció las fiestas han bajado»
(Juan Mamani, ent. VIII-90)

En resumidas cuentas: a los amantaneños con mayor capacidad económica les dejó de interesar participar en el sistema de fiestas. No obstante, la tradición y la presión de sus paisanos les obligaba a asumir la mayor parte de sus costos. En estas circunstancias, la conversión a la IASD apareció como una estrategia que les permitía eximirse de sus obligaciones ceremoniales.

4.3.4. La religión como disculpa

Como hemos visto en la sección anterior, el Adventismo considera pernicioso todo gasto que no se destina directamente a la creación de riqueza, sobretodo si va acompañado del consumo de productos tabú como el alcohol o la coca. En un momento determinado, estos principios coincidieron con los intereses de aquellos amantaneños deseosos por inhibirse de sus obligaciones comunitarias tradicionales, y así destinar sus excedentes a nuevas actividades propiciadas por el mercado capitalista.

Durante las décadas de 1970 y 1980, un grupo de isleños de nivel económico medio y alto se mostró propenso al cambio religioso. Se trataba de campesinos que decidieron invertir sus excedentes, o el dinero obtenido trabajando en la emigración, en la adquisición de lanchas a motor y en hacerse transportistas. Era una apuesta arriesgada y costosa, tanto por el capital inicial necesario en el momento de adquirir la embarcación como por su mantenimiento y gasto en combustible posterior. Además, existía la necesidad de ahorrar una parte importante de las ganancias en concepto de amortización, ya que tanto el motor como el casco tenían una duración determinada. Para estos amantaneños era crucial inhibirse de los gastos ceremoniales tradicionales, ya que sólo de esta manera podían acumular y reservar el capital necesario para

hacerse transportistas y mantenerse como tales. El Adventismo les ofreció esa posibilidad.

El caso de Alfredo V. Cari, uno de los líderes más destacados entre los adventistas y los lancheros durante la primera mitad de la década de 1990, puede servir para ilustrar este proceso.

Como ya explicamos en el capítulo anterior, Alfredo proviene de una familia de nivel económico medio. Junto con sus hermanos y hermanastros poseía una barca de vela desde la década de 1960, con la que se dedicaban a transportar personas y mercancías. En 1974 se unieron a la familia Pacompía, propietarios también de una barca de vela, para adquirir una lancha a motor. La necesidad de capital permitió la entrada de terceros en calidad de socios. Así surgió la sociedad *Tarzán*. Durante la década de 1970 y principios de 1980, los Pacompía mantuvieron el control de la sociedad, merced a su mayor aportación en el capital inicial. Alfredo invirtió en la nueva sociedad casi todo el dinero obtenido trabajando durante años en las minas de Ica y Nazca. Aunque no alcanzó la categoría de patrón, esta aportación y pertenecer a una de las dos familias promotoras le permitió establecerse como uno de los socios más importantes, y formar parte de la tripulación ocasionalmente.

Como sucedió en la mayoría de las otras sociedades lancheras, la *Tarzán* empezó a perder socios a medida que se les reclamaba nuevas aportaciones para el mantenimiento de la embarcación y éstos descubrían que sus ganancias no eran las esperadas. Esto repercutió en un aumento de las participaciones accionariales para los socios que se mantenían, básicamente los patrones, sus familias y allegados. Pero también supuso un aumento de los gastos a cubrir por cada patrón y socio, más cuando se veía que en pocos años iba a ser necesario cambiar la lancha por otra

nueva.

Por otra parte, Alfredo y sus hermanos iniciaron a finales de la década de 1970 una ofensiva para hacerse con el control de la sociedad. Eran los años en que empezó a ser promocionado el turismo en Amantani, promoción en el que el hermanastro mayor de Alfredo y principal patrón de la familia participó activamente en su calidad de alcalde municipal. Poco a poco, los Pacompía fueron perdiendo el control de la lancha en favor de la Cari-Mamani, en parte porque los primeros envejecían y sus hijos, bien instalados en la emigración, no les relevaron. Pero sobretudo porque los segundos aumentaron su porcentaje en el capital de la sociedad. A tal efecto, Alfredo y sus hermanos emigraban todos los años para trabajar en los campos de arroz de Camaná. Era primordial para Alfredo y su familia acumular capital e invertirlo en la sociedad.

Finalmente, en 1986 fue necesario cambiar la embarcación. El dinero ahorrado permitió a la familia Cari-Mamani obtener el control de la sociedad, y a Alfredo convertirse en patrón.

A su regreso de las minas, y tras vivir dos años en *servinakuy*, Alfredo se había casado. Esto sucedió poco antes de establecerse la sociedad *Tarzán*. Siguiendo la tradición, en pocos años tenía que iniciar su carrera en el sistema de cargos político-religiosos aún vigente en Amantani. Esto era un problema para Alfredo, cuyos intereses no pasaban por emplear su capital en sufragar ningún tipo de gasto ceremonial, sino en aumentar su participación en la sociedad lanchera en un momento en que había grandes esperanzas en el turismo ante el ejemplo taquileño. Inicialmente asumió cargos eminentemente políticos en los que los costos ceremoniales eran muy limitados: teniente-alcalde en

1978 bajo las órdenes de su hermanastro Ambrosio, a la sazón alcalde, y presidente de la comunidad en 1979. Pero estaba claro que en poco tiempo iba a tener que tomar otros más onerosos. Posiblemente ya estaba recibiendo presiones para participar como alferado o mayorazgo en el sistema de fiestas, más cuando en aquellos tiempos Alfredo tenía fama de jocosos y buen bebedor y formaba parte de una familia lanchera, es decir, de holgado nivel económico. Pero el cargo que le iba a caer inexorablemente era el de *campovarayoc*, cargo que tiene un fuerte componente religioso y festivo.

La institución del *campovarayoc* está formada por un número indeterminado de personas. Tres son los jefes máximos, que están jerarquizados por este orden: *campovarayoc*, inspector y *campoalcante* o *campovara*. Cada uno de ellos elige de tres a cinco ayudantes o *campos*. Todos ellos se turnan en la tarea de dirigir el ciclo ganadero y vigilar que ningún animal entre en las tierras cultivadas. Tienen, también, ciertas funciones rituales como ayudantes de los *paqos* en los *pagos* a la tierra que la comunidad hace en fechas señaladas, y otros dentro del sistema de fiestas que asumieron tras la desaparición de la institución del *varayoc*. Esto les comporta tener que asumir algunos gastos ceremoniales, además del costo que supone no poderse dedicar a sus trabajos con plena dedicación, especialmente si algunos de ellos se realizan en la emigración, ya que no pueden salir de la Isla mientras dura el cargo. Por riguroso turno, cada año le toca a una de las ocho parcialidades elegir entre sus miembros aquellos que ocuparán estos cargos.

A principios de la década de 1980 le tocaba asumir este cargo a la parcialidad de Pueblo, y a Alfredo, por edad y por situación en el sistema de cargos, le tocaba asumir alguno de los tres cargos principales. Fue

precisamente en 1980 cuando ingresó en la IASD; dos años después se bautizó. De esta manera Alfredo no asumió las tareas ceremoniales que el cargo de *campovara* conlleva.

La versión de Alfredo es que se hizo adventista por la necesidad que tenía de enderezar su vida, demasiado desorientada por culpa de la bebida.

«Los adventistas son más obedientes que los católicos. Un gobernador, una autoridad, dice: *esta cosa vamos a realizar*. Y todos obedecen. Eso me gustaba. También me gustaba que ellos bonito pasan con sus familias, con alguna comida, con alguna gaseosa. En las fiestas no beben. También observaba que ellos andan limpiecitos, las cosas bien ordenadas. Es por eso que yo he pensado, ¿por qué no ser adventista?. Y además había otra cosita. Yo tomaba demasiado. Mucho me pasaba. Como era del ejército, a la policía quería agarrar. Por eso he tenido problemas. Tenía que cambiarme. Desde mi nacimiento hasta 1980 he sido católico. Pero desde que soy adventista mi vida ha sido diferente. A mi antes me gustaba tomar. En estado étlico buscaba problemas con los demás. A veces también no me recordaba nada de mi familia. **El poco dinero que tenía lo gastaba en licores, en cosas que tomar.** Cuando tomaba, a cualquier persona me gustaba molestar. Mi esposa, Isidora, me decía: *esposo, ¿qué es lo que pasa contigo?. En estado étlico has hecho esta cosa, y esta otra.* En varias oportunidades me dijo estas cosas, y al final tuve que hacerla caso. Entonces tuve la intención de cambiar mi vida, material y espiritual. Yo mismo me di cuenta que andaba mal, que gastaba mi platita, que molestaba a mis familiares,... Y sobretodo en la cuestión de los alimentos. Es verdad que mi esposa se preocupaba de la alimentación de mis niños, pero no alcanzaba. Así que yo mismo dije a mi esposa: *hay una religión adventista, ¿por qué no podemos ir?. De esa manera podemos cambiar nuestra vida y yo dejaría de tomar licores.* Así hemos ingresado al adventista» (Alfredo V. Cari, HV-1)

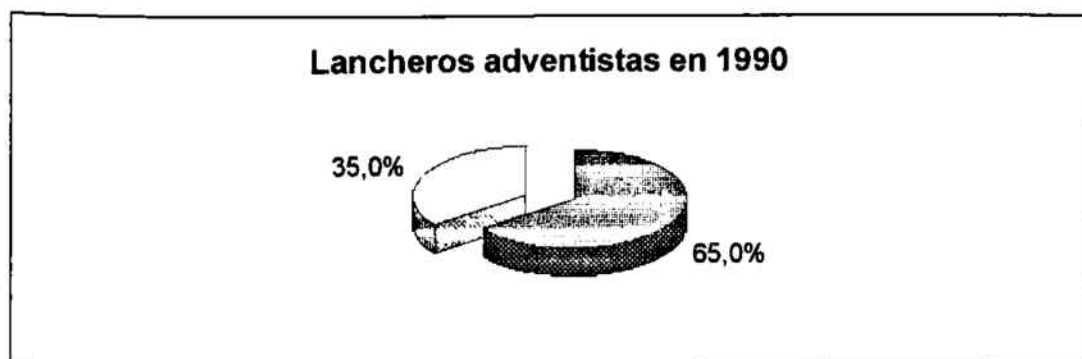
Pero lo cierto es que su nueva religión le libró de muchas de las obligaciones ceremoniales-religiosas que los cargos que le tocó asumir conllevan, así como participar en fiestas comunales y privadas, y establecer y mantener demasiadas relaciones de compadrazgo.

«Hay gente que se niega para ser padrino, tanto en el bautismo, tanto en el matrimonio. Si yo quiero hacer bautizar a mi hijo, entonces ven a mí, al papá, a la familia. Qué clase de familia somos. Entonces se le conoce. En cuanto del matrimonio también es igual. *¿Mientras que yo les voy a recibir en el matrimonio me van a respetar?* Pensando esta cosa, ellos ya no llevan el cariño, sino que ya se lo mira como a cualquier otra persona. Por tales razones uno tiene que ver. Es por eso. Yo ya tendría unos ocho ahijados de matrimonio. Entonces yo le dije: *no, por favor, no.* Por tales razones tengo que decirles lo que es realidad. *«Ustedes son una familia así, yo no soy de esa clase, más bien yo quiero ser tranquilo.* Entonces ellos se reconocen, ¡y no me van a obligar!» (Alfredo V. Cari, gr. 5.91)

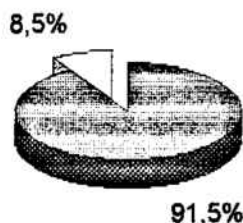
El siguiente cuadro nos descubre como un porcentaje importante de los lancheros que habían en 1990 eran adventistas o lo habían sido en algún momento de la década anterior.

| Lancha | Nº de patrones en 1990 | Patrones adventistas en 1990 | Patrones adventistas en los '80 |
|-------------------|------------------------|------------------------------|---------------------------------|
| Arca de Noé | 5 | 3 | 3 |
| Inca | 7 | 2 | 2 |
| Halcón | 6 | 2 | 4 |
| Tarzán | 9 | 6 | 7 |
| Atún | 6 | 2 | 4 |
| Picaflor | 5 | 0 | 0 |
| Independencia | 10 | 2 | 5 |
| La Paz | 9 | 3 | 4 |
| TOTAL | 57 | 20 | 29 |
| PORCENTAJE | | 33'9% | 50'9% |

El porcentaje de adventistas que eran lancheros en 1990 era muy pequeño: algo más de un 6%, si aceptamos el dato de 335 adventistas en Amantaní a principios de la década de 1990 ofrecido por la Misión del Lago Titicaca. Sin embargo se puede observar mejor el mayor acercamiento de los lancheros a la IASD durante la década de 1980 si lo comparamos con la del resto de los isleños: mientras que en el conjunto de la población el porcentaje de adventistas es aproximadamente el 8'5%, en el caso de los lancheros ese porcentaje se cuatriplica.



Amantaneños adventistas en 1990



Estas cifras evidencian dos fenómenos. Por un lado, que la conversión religiosa entre los lancheros, aunque relevante, no es un comportamiento generalizado. Varios factores actúan para que así sea. Por un lado, y como ya se ha explicado, ser adventista conlleva una serie de sacrificios que no todos están dispuestos a realizar. Entre ellos, no olvidemos el de tener que ceder a la IASD una parte de las ganancias, el diezmo; aunque posiblemente nadie lo pague en su totalidad, supone un gasto importante.

Pero posiblemente el factor más destacable es que no fue necesario que todos se convirtiesen para que el sistema de fiestas entrase en crisis. Que una parte importante de los amantaneños considerados ricos fuesen adventistas en un momento u otro (más del 50% de los lancheros) sirvió como ejemplo y excusa a los demás, lancheros o no, a la hora de eximirse de sus obligaciones ceremoniales.

«Ahora ya no se hace tanta fiesta porque era un poco gasto. Como alferado había que gastar harta plata. Bien caro, los licores. Y hay que pagar a la banda, hay que traer disfraces de luces,... ¡Tanto cuesta!. La gente ya no quiere hacer eso. **Además, como los adventistas no querían, la gente decía: ¿por qué él no quiere hacer?; tampoco yo voy a hacer»** (Ambrosio Mamani, HV-2)

El caso de los festejos de matrimonio antes explicado puede servir de ejemplo: de una duración de tres días ha pasado a uno o dos debido a la influencia de los adventistas, aun cuando estos son minoría.

Por otra parte, las estadísticas descubren como el porcentaje de

patrones adventistas se ha reducido durante la década de 1980. Muchos que se habían convertido abandonaron en un determinado momento la IASD. Además, la mayor parte de los patrones de las sociedades lancheras establecidas a partir de 1991 no son ni nunca fueron adventistas. Este fenómeno será explicado con detenimiento en el capítulo sexto, pero valga adelantar en pocas líneas los factores más importantes que han influido en este comportamiento. La rigidez de los principios adventistas es uno de ellos. Otro es que muchos han tenido que asumir el cargo de gobernador, el más importante del Distrito, que desde hace décadas controla el grupo lanchero. Este cargo conlleva fuertes gastos ceremoniales; entre ellos la obligación de promover y participar activamente en fiestas, y convidar y tomar bebidas alcohólicas. Esto lleva a muchos a dejar de acudir temporalmente al templo, por temor a las críticas que pueden recibir de sus "hermanos en la fe", lo que muchas veces se convierte en un alejamiento permanente.

Pero el factor más importante es que el principal motivo de este sector para ser adventista había desaparecido: el sistema de fiestas basado en cargos religiosos estaba desarticulado, y aunque se seguían estableciendo lazos de compadrazgo, las obligaciones ceremoniales que tradicionalmente conllevaban habían desaparecido.

4.3.5. El colapso del compadrazgo y del sistema de fiestas con cargo (II): el proceso

4.3.5.1. La crisis de las relaciones de compadrazgo

La disminución de los gastos ceremoniales dedicados a las relaciones de compadrazgo devino progresivamente a medida que las causas que promovían el proceso se acentuaron. Si bien se seguían estableciendo este tipo de relaciones, ya no generaban lazos tan fuertes como antaño y

no requerían el mismo gasto ceremonial.

«Ahora ya no es costumbre de dar trago a los compadres. Antes había bastante respeto. Antes los padrinos ordenaban a ahijados y compadres. Si un ahijado quería bailar en una fiesta, tenía que pedir permiso al padrino diciendo: *padrino, permiso, voy a bailar*, y le daba algo de trago, de coca. Cuando se hacía una buena comida, se compartía. (...) El ahijado ayudaba al padrino cuando era joven, y le invitaban. (...) Ahora ya no es así» (Simón Calsín, gr. 4.91)

Este proceso no se dio sin conflictos. Si bien la crisis se realizó de manera consensuada, ya que se había convertido en una carga tanto para los mejor situados social y económicamente como para el resto de la población, al no haber sido explicitado el amantaneño intentaba aplicar ora los derechos y obligaciones tradicionales, ora los nuevos mucho menos onerosos, según le tocara en ese momento dar o recibir, con el fin de maximizar la relación. Por otro lado hay que tener en cuenta que las costosas formas ritualizadas propias de la institución tenían como finalidad encauzar y reducir las tensiones generadas por las negociaciones que se establecen entre los compadres a la hora de establecer derechos y obligaciones. Por lo tanto, la supresión de gastos ceremoniales fue otro factor generador de conflicto.

Aunque el compadrazgo ya no soporta las obligaciones y derechos de antaño, la conflictividad generada por la no explicitación del cambio de su reglamentación llevó a muchos amantaneños a establecer la menor cantidad posible de lazos de este tipo. Para ello utilizaron dos estrategias. Una era el *double-loading*, por el cual una familia seleccionaba como futuros compadres a personas con las que ya mantenía una relación de parentesco, consanguínea o ritual (Foster, 1969). Esta estrategia, que antes sólo era utilizada por los grupos domésticos con menor capacidad económica, se generalizó. Ahora es corriente que los amantaneños elijan como padrinos de bautizo de sus hijos a los que fueron sus padrinos de boda, o incluso a hermanos.

«De los seis hijos que tengo, yo no tengo ningún compadre fuera de mi padrino de matrimonio. (...) Porque no me gusta tener padrinos, compadres. A veces un compadre viene en las fiestas, otras veces otro compadre viene, y mucho toman. Prefiero tener un solo compadre y atenderle en las fiestas a un solo compadre. Porque otro compadre: *a su hijo he cortado [el pelo] a su hijo he bautizado, y no me invita a nada, que no me trata bien.* Para evitar problemas, mejor tener un solo compadre» (Juan Juli, gr. 3.91)

La otra, como venimos diciendo, fue la conversión. El adventismo autoriza a negarse a establecer lazos de compadrazgo aduciendo principios religiosos: la prohibición de participar en ritos católicos como el bautizo en la Iglesia³³⁹, o en otros que considera "paganos" como el *rotoche*. Incluso puede permitir romper con relaciones de parentesco ritual previamente establecidas. Este fue el caso de Mariano Yanarico y Juan Juli. Mariano era el padrino de bautizo y de *rotoche* de todos los hijos de Juan, pero en determinado momento se convirtió al Adventismo. Esto generó un enfriamiento en las relaciones de ambos compadres. Pero el problema más grave surgió cuando Juan pidió a Mariano que fuese el padrino de *rotoche* de su último hijo, del que ya había sido el padrino de bautizo. Mariano se negó alegando su nueva condición de adventista. Después de un año de negociaciones Mariano no cedió, y Juan tuvo que buscar a otro padrino para su hijo.

Sin embargo, los preceptos religiosos no son obstáculo para que el amantaneño adventista participe activamente en estos rituales si le interesa. En este sentido, la mayoría de los vínculos de compadrazgo que los adventistas se permiten establecer son creados en el rito matrimonial, que en Amantaní suele ser civil, y donde la ley obliga a los novios a presentarse con testigos.

Otro fenómeno cada vez más generalizado ha sido el aumento del

³³⁹) En el bautismo adventista no existe la figura del padrino y no crea uniones de parentesco ritual.

número de relaciones de compadrazgo establecidos por los isleños con foráneos, al tiempo que la crisis de la institución se profundizaba en el seno de la comunidad amantaneña. Ello es consecuencia lógica de su creciente implicación en el mercado capitalista: ahora los intereses no se circunscriben a Amantaní, sino que se expanden a la sociedad mayor³⁴⁰. Muchos amantaneños que emigran estacionalmente buscan establecer relaciones de compadrazgo vertical con individuos del lugar de destino. Estas personas suelen ser quienes les contratan como trabajadores. De esta manera, el isleño garantiza ese empleo estacional (de jornalero agrícola, de panadero, de obrero en la construcción, etc.) año tras año. El patrón, por su parte, se asegura mano de obra en el momento que lo necesita. Como sucede con el importante contingente de amantaneños que emigra anualmente a Camaná para la cosecha de arroz, en ocasiones es el compadre-trabajador el que se encarga de formar la partida de jornaleros que el compadre-patrón requiere. Tampoco es extraño que se establezcan relaciones de compadrazgo entre los artesanos de pieles amantaneños y los comerciantes de Juliaca que les compran sus trabajos. En este caso, la relación asegura al isleño la salida de su producción, y al comerciante su abastecimiento.

En 1990 establecimos por primera vez relaciones de compadrazgo a través del apadrinamiento de bautismo y *rotoche* de una niña. Que nos lo pidiesen se debió a nuestra presencia continuada en la Isla, que se iba a alargar durante varios años, y a la confianza de que ayudaríamos monetariamente al mantenimiento de la ahijada, huérfana al cuidado de sus abuelos. Pero el caso más prototípico de establecimiento de lazos de

³⁴⁰) Este proceso ya fue identificado por Martínez (1963) en la década de 1960 también en el Altiplano peruano.

compadrazgo con foráneos en que tuvimos la oportunidad de participar tuvo lugar a mediados de 1995. Participamos en una boda como padrino del novio; es decir, como *jatun parino*. El novio y su familia eran patrones de lancha y adventistas. La familia de la novia, católicos, también era de nivel económico alto: poseían una tienda de abarrotes muy bien situada en la plaza de Pueblo, y tenían el único teléfono, público, con el que contaba Amantaní. Como padrino de la novia también fue elegido un foráneo. Se trataba de un tour-operador cusqueño que todos los años llevaba un grupo de turistas a la Isla. De esta manera ambas familias querían asegurar dos cosas. Por un lado, que la pareja contase con padrinos que les pudiesen ayudar económicamente. Por otro, permitirles el acceso al turismo como hosteleros, aun cuando no eran lancheros: el padrino de la novia, en su carácter de guía turístico; en el nuestro, como extranjero que podía recomendar a otros la visita a Amantaní y la estancia en casa de sus ahijados.

El *rotoche* también se ha convertido en un mecanismo para establecer relaciones con los turistas que llegan a la Isla. Como hemos explicado, tanto el padrino como familiares y allegados cortan por turno mechones de pelo al neófito, a la vez que dejan dinero sobre una manta. No es extraño ver como un guía lleva a un grupo de turistas a una determinada casa para participar en el *rotoche* incluso como padrinos.

4.3.5.2. La crisis del sistema de fiestas

A mediados del siglo XX, las fiestas con alferados y mayorazgos que se realizaban en Amantaní eran cuatro: Santa Cruz, San Simón, Corpus Christi y Pentecostés. En la década de 1970 los dos primeros ya habían desaparecido. El tercero lo hizo a finales de esa misma década. En la actualidad sólo la fiesta de Pentecostés se mantiene vigente,

«Pentecostés normalmente se está realizando. Esa fiesta de

Pentecostés tiene acá un significado especialmente de los productos que ahí existe, que le dicen "Espíritu", para bendecir a los productos de la chacra. Es por eso la fiesta de los productos» (Alfredo V. Cari, gr. 1.91)

aunque con dificultades: poca gente está dispuesta a pasar cargos de alferado y mayorazgo, cuando ya no generan prestigio ni forman parte del sistema de cargos políticos.

«Antes había un poco de obligación [para asumir cargo religioso-festivos]. Así era. Pero hoy en día, aunque somos gente del campo, leemos la Constitución, y sabemos cuales son nuestros derechos. Así que nadie puede obligar. Es voluntario. Depende de cada familia, de cada persona» (Alfredo V. Cari, gr. 1.42-2)

Una manera de favorecer la permanencia de esta fiesta ha sido repartir sus gastos ceremoniales aumentando el número de personas que participan como cargo. Así, en 1994 el número de alferados para Pentecostés fue de cinco. Y no obstante, los fastos son menores que antaño.

A cambio si se han mantenido fiestas tradicionales que se realizaban sin cargos religioso-festivos. Este es el caso de la fiesta de la Candelaria, que se celebra a principios de febrero, o la de San Sebastián, en enero. Toda la población contribuye a sufragarlos,

«La gente más recolectaba. Por cien intis, doscientos intis, así. De toda la Isla. Con esto más se hacía un gasto para hacer sacrificios [pago a la tierra]. Todo esto nosotros [el gobernador y el alcalde] también ordenábamos, coordinábamos» (Alfredo V. Cari, gr. 1.91)

si bien los que tienen un cargo de autoridad tienen que asumir una parte más importante de los gastos.

«En la fiesta de la Candelaria, todas las comunidades vienen aquí, para dos de febrero. Una fiesta grande, es. Bailes típicos, que traen las ocho comunidades al Pueblo. No hay alferados. Solamente se encargan los teniente-gobernadores» (Julián Mamani, gr. 5b.92)

«Yo tenía que ahorrar mi platita para ser gobernador. Y luego eso había que gastar. Para ser autoridad tuve que vender mis ganados. Tenía una vaca, y la vendí. Porque en las fiestas siempre es costumbre invitar a las comunidades. El gobernador tiene que gastar» (Ambrosio Mamani, HV-2)

Incluso se han creado nuevas fiestas de este tipo. Una de ellas es la de Aniversario, que celebra la independencia de Capachica y la

formación del distrito de Amantaní. O la de Fiestas Patrias, fecha que antes se conmemoraba con una alocución de las autoridades en la plaza de Pueblo y un desfile de escolares, y que actualmente también tiene bailes, competiciones deportivas, almuerzo comunal, etc. En el discurso de los amantaneños, estas fiestas han venido a sustituir las desaparecidas con cargo.

«Corpus Christi se ha desaparecido porque era muy gasto. Corpus pasó a Aniversario» (Ambrosio Mamani, gr. 1.91)

«Antes se festejaba con el alferado, con el mayorazgo, las fiestas que correspondían a la comunidad, con buenas costumbres tradicionales» (Salvador Mamani, gr. 2b.91)

El interés del grupo lancharo por rehuir gastos ceremoniales se pone de manifiesto en el hecho de que en las últimas décadas se han inhibido de obligaciones de este tipo. Este es el caso del Día de la Marina, instaurado por imposición de la Marina de Guerra peruana, que controla el área del Titicaca y bajo cuya jurisdicción se encuentran todas las embarcaciones del Lago.

«De acuerdo al orden de la Capitanía del Puerto de Puno, en cuanto del festejo sobre el aniversario del Combate de Angamos el 8 de octubre como día de la Marina las autoridades locales realizan el acuerdo para cumplir como buenos peruanos para recordar al héroe caballero de los Mares al Contraalmirante Miguel Grau, cuyo monumento se encuentra en la Plaza de Armas de dicho distrito»³⁴¹

Esta festividad consistía en desfiles, bailes y almuerzo comunal, que eran subvencionados por los lancharos y propietarios de barcas a vela.

«Las autoridades sargento de playa decidieron levantar una cuota por cada lancha a motor, a vela y las balsas, con cuyo fondo adquirieron la pintura para repintar el efémere y con el resto realizar el festejo con un programa especial, con asistencia de las autoridades y vecino los habitantes de la isla»³⁴²

³⁴¹) Libro de Actas del Sargento de Playa. 5 de octubre de 1980.

³⁴²) Idem.

Pero con el tiempo los lancheros se quejaron del fuerte costo que esta celebración suponía,

«Algunos lancheros, también el señor Pedro Juli Mamani, sargento de la parcialidad de Occosuyo, se quejan de que no quieren poner tanta plata como pide el sargento de playa señor Albino Yucra. (...) Finalmente se llega a un acuerdo»³⁴³

y no cejaron hasta reducirla a un breve discurso institucional y un pequeño desfile delante del monumento a Grau.

Pero el caso más destacado ha sido el de la fiesta de San Sebastián, que se celebra el segundo jueves del año. San Sebastián, la fiesta más importante en Amantaní, nació a finales del siglo pasado. Según cuenta la tradición los hacendados reclamaron la presencia de un *paqo* de la provincia de Huancané de reconocido prestigio para realizar *pagos* a la tierra en Amantaní, ya que la producción agrícola era muy escasa. Este *paqo* tuvo éxito en su cometido, y pasó un tiempo en la Isla en el que enseñó a hacer *pagos* a unos cuantos aprendices e instauró esta fiesta. A tal efecto recuperó los dos templos prehispánicos situados en los cerros más altos. Buena parte de los festejos de San Sebastián se realizan en ambos templos, mientras sendos *paqos* hacen *pagos* a la tierra para asegurar una buena producción.

Tradicionalmente los propietarios de embarcaciones eran los encargados de cubrir la mayor parte de los gastos de esta festividad.

«Antes sólo subían los *varayoc* y los lancheros. Esto era antes de que las lanchas fuesen a motor. a vela eran. También subía la gente. Pero por ley los lancheros tenían que subir, y hacer gasto para la fiesta. De cada lancha tenía que subir una familia. (...) La fiesta era pagada por la comunidad. Daban un aporte. Pero los lancheros se encargaban de dar *mesas*, dar algo a las autoridades para pagar los músicos,... Todo eso» (Alfredo V. Cari, gr. 1.94-2)

«Harta plata gastaban los lancheros. Ellos ponían todo el gasto. Era obligatorio. Las autoridades daban una notificación: *tienen que subir todos los lancheros*. Y había que poner cota. Era costumbre» (Ambrosio Mamani,

³⁴³) Libro de Actas del Sargento de Playa. 4 de octubre de 1984.

HV-2)

Pero durante la segunda mitad de la década de 1970 los lancheros se descargaron de esa responsabilidad, aduciendo que los gastos podían y debían ser asumidos por toda la comunidad y con los alimentos donados por Cáritas.

«Cuando las lanchas eran ya a motor, esto así aún seguía. Unos cuantos años. Unos tres años o un poquito más. De la lancha *Tarzán* también subíamos. Me recuerdo. (...) Pero hoy se obliga a los Centros Maternos de cada comunidad a organizar esta fiesta» (Alfredo V. Cari, gr. 1.94-2)

En la década de 1990 los gastos de las *misas* y de la comida comunal eran sufragados por todos los isleños mediante cuota.

Las fiestas privadas también han visto reducido sus fastos. Tradicionalmente los festejos de bodas duraban tres días: el primero era subvencionado por la familia del novio, el segundo por el de la novia y el tercero por los padrinos. A mediados de la década de 1990 normalmente duraban una sólo día, en algunos casos dos.

«Antes el matrimonio eran tres días de fiesta. Ahora solamente un día de matrimonio, nada más. Porque es mucho gasto. Hace años el padre del hijo tenía que gastar un día entero. El segundo día es de la mujer. Un día de gasto. El tercer día todo el gasto corría del padrino. Así era mucho gasto. Por eso es lo que se ha cambiado. Ahora un solo día nomás» (Ambrosio Mamani, gr. 5.91)

Quienes iniciaron esta práctica fueron los adventistas. En la dialéctica entre dejar de celebrar este tipo de fiestas, como su ética religiosa respalda, y mantenerlas, como propugna la tradición, optaron por una postura media: reducir sus costos acortándolas. Esta práctica fue rápidamente seguida por el resto de la comunidad.

«Antes, mayormente, había tres días [de celebración], pero dos días usaban los adventistas. En principio los adventistas han hecho aparecer dos días. Entonces la gente del católico [pensaron]: ¡Ah!, nosotros estamos gastando mucho, muchas cosas, en tres días. Mejor dos días nosotros también. Es por eso que la mayoría, pues, dos días ya» (Alfredo V. Cari, gr. 5.91)

En la presente sección hemos visto como los lancheros han

buscado reducir sus obligaciones ceremoniales. Sin embargo, a partir de finales de la década de 1970 apoyaron la consolidación y la creación de determinadas fiestas; concretamente la de San Sebastián y la Feria Artesanal. Su objetivo era favorecer la reputación de Amantaní como destino turístico: la Feria Artesanal se realiza en julio o agosto, en plena temporada alta de turismo europeo y norteamericano; San Sebastián en temporada de turismo peruano y suramericano.

En el capítulo anterior y en el siguiente estudiamos como los lancheros, a través de la Gobernación, lucharon en la primera mitad de la década de 1990 por instaurar la Feria Artesanal con dinero público y comunal. Hay que destacar que su principal valedor fue un gobernador adventista, lo que evidencia una vez más el carácter estratégico de la religión.

Igualmente, una vez lograron inhibirse de costear la fiesta de San Sebastián, vieron en ella posibilidades turísticas, más cuando se realizaba en un marco idóneo: dos templos prehispánicos, de los pocos en funcionamiento en todo el área andina. Para ello apoyaron el cambio de nombre de la festividad por el de Pachamama-Pachatata, nombre con el que se habían bautizado, también por motivos turísticos, los dos cerros en que se encuentran los templos. Incluso intentaron alargar la fiesta, que era de un sólo día de duración, a tres, con costo a toda la población,

«Tomó la palabra el Señor Ambrosio Mamani M.³⁴⁴, su propuesta que la fiesta pachatata que debe ser tres días: primer día dos comunidades, segundo día dos comunidades y tercer día dos comunidades. Y la lancha Tarzán también está de acuerdo, y también Independencia, Atún y Picaflor»³⁴⁵

lo que no consiguieron.

³⁴⁴) Uno de los principales líderes lancheros.

³⁴⁵) Libro de Actas del Sargento de Playa. 3 de enero de 1989.

4.3.6. A modo de apéndice: nuevos grupos religiosos en Amantani

La Iglesia de Jesucristo de los Santos del Último Día, más conocida como movimiento o Iglesia Mormona, nació en 1830 en Nueva York. En el Altiplano inició su trabajo misional en el último tercio del siglo XX, y en Amantani a principios de la década de 1980. El núcleo inicial se gestó a partir de la presencia de un guardia civil mormón destinado en la Isla.

«Había un guardia civil que era de esa religión mormón. Yo no conocía. Él explicaba la palabra de Dios, de la Biblia. Con Juan Mamani hemos ido una mañana. El guardia nos quiso convencer. Juan tenía cargo en la Parroquia y no se hizo. Yo, como no tenía ningún cargo, acepté. Es buena la palabra del Señor, para mí» (Florentino Cari Yucra, Inc.2)

Posteriormente fueron enviados misioneros (*elderes*) para continuar su labor.

Con apoyo material de su Iglesia, el núcleo mormón llegó a establecer un templo, para lo cual alquilaron un local cerca de la plaza de Pueblo. Pero copada su posible clientela por el catolicismo y el adventismo, y no pudiendo ofrecer nada destacable ni material ni espiritualmente, la comunidad mormona de Amantani siempre fue reducida. En el momento de su mayor expansión, durante la segunda mitad de la década de 1980, no llegó a superar las sesenta u ochenta personas.

A principios de la década de 1990 se inició el declive del grupo religioso. La causa fue el conflicto entre dos de sus familias más destacadas por el control de la comunidad: muchos, aburridos, la dejaron, y finalmente también una de las dos familias enfrentadas. En 1994 el templo fue abandonado, y los pocos mormones que quedaban empezaron a reunirse en sus propias casas.

«Ya no hay de mormón. Desapareció. Un tal Dionisio Mamani tiene las cosas de los mormones: muebles, sillas. El templo de los mormones era en mi casa de la Plaza, alquilada. Hace un año me entregaron. Recogieron las cosas y lo dejaron» (Manuel Mamani, gr. 2.95-B)

A principios de la década de 1990 también surgió un núcleo de la Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal. Esta confesión, de origen peruano y andino, fue fundada en la década de 1950 por Ezequiel Ataucusi, un antiguo adventista que es su principal líder e ideólogo. Sus principios eclécticos y escatológicos han prosperado principalmente entre población urbano-marginal de origen campesino-andino.

La comunidad israelita de Amantani está constituida por tres o cuatro familias de jóvenes emigrantes que han retornado. Aunque sin éxito, en las elecciones municipales siempre presentan una candidatura por el FREPAP, partido creado por la Misión Israelita y que tiene representación parlamentaria.

4.4. La oposición parroquial a los lancharos

4.4.1. Un catolicismo comprometido y de base

El Concilio Vaticano II (1962-1965), aun cuando en el terreno dogmático se mantuvo fiel a la línea más conservadora, supuso una revolución en los aspectos prácticos y disciplinares de la Iglesia y la abrió a opciones socialmente progresistas. A ello también ayudó las encíclicas *Pacem in terris* (1963) de Juan XXIII y *Populorum progressio* (1967) de Pablo VI. Donde las conclusiones del Vaticano II mostraron su mayor capacidad de innovación fue en América Latina.

Hasta entonces la Iglesia había contribuido a mantener la estructura colonial, y salvo excepciones siempre había actuado como aliada de las clases dirigentes. A partir de ese momento surgió en determinados sectores de la Iglesia latinoamericana una nueva manera de ver la realidad y entender los textos sagrados, que les llevó a un

cambio radical de política y a aliarse con la población más desarraigada³⁴⁶. La concienciación social de estos sectores no nació de la nada; en las décadas anteriores ya habían surgido voces críticas contra el *status quo*, cuya expresión más radical la ejemplificó Camilo Torres en Colombia³⁴⁷.

Imbuido de este nuevo espíritu, la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) organizó una Conferencia General de Obispos en Medellín (1968) cuyo tema central fue la búsqueda de una respuesta al desafío de la pobreza³⁴⁸. Tras hacer autocrítica, los obispos constataron que la pobreza de la mayor parte de la población se debía a la existencia de profundas injusticias sociales. Surge así el concepto de "opción por los pobres", que se traduce en dos líneas de acción: la evangelización de los pobres, que consiste en dirigir sus esfuerzos hacia los sectores más marginados, y la solidaridad con los que sufren, que comporta asumir los problemas de esos sectores como propios, participar en sus luchas y denunciar su opresión.

Unos años después el sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez (1988) publicó el primer texto en el que se especificaban los principios de este nuevo catolicismo, y acuñó el término Teología de la Liberación para denominarla. La aportación de otros religiosos como los hermanos Boff,

³⁴⁶) Sobre el surgimiento y desarrollo del progresismo católico en América Latina, veáanse Dodson (1979), Dussel (1979), Lernoux (1982), B. Smith (1982), Correa (1986), Lois (1986), Mainwaring (1986), Tamayo-Acosta (1991), Beozzo (1993), entre otros. Por lo general los trabajos que se han centrado en este tema presentan una visión positiva del fenómeno, y en ocasiones apologética, posiblemente porque los sectores conservadores han tendido a obviarlo y no han mostrado ningún interés en su estudio.

³⁴⁷) Para conocer los principios políticos y teológicos de Camilo Torres, así como su devenir personal e ideológico que desembocó en la lucha armada, véase Torres (1970).

³⁴⁸) Según Sobrino (1985) el Vaticano II hizo posible Medellín, y éste llevó a su máximo desarrollo y potenció el primero. Gutiérrez (1987) afirma que la encíclica *Populorum progressio*, así como el Mensaje de Obispos del Tercer Mundo (1967) fueron el puente entre el Vaticano II y Medellín.

Hugo Assmann y Rubén Alves en Brasil, Joseph Comblin y Segundo Galilea en Chile, José Mínguez Bonino y Enrique Dussel en Argentina, Jon Sobrino, Óscar Romero e Ignacio Ellacuría en El Salvador o Sergio Méndez Arceo en México acabarían por darle todo su contenido³⁴⁹. En esencia, las características de la Teología de la Liberación son: 1) un interés por la historia para comprender los procesos sociales; 2) el retorno a las fuentes evangélicas y la búsqueda de sus aspectos revolucionarios; 3) la preocupación por la pobreza y la revalorización de la cultura popular; y 4) la relación con el marxismo, en especial con la Teoría de la Dependencia (Levine, 1990)³⁵⁰.

La reacción no se hizo esperar. No en vano, las altas jerarquías latinoamericanas eran mayoritariamente conservadoras. A ello ayudó el giro hacia la derecha que Pablo VI y el Vaticano iniciaron a finales de la década de 1960, y que posteriormente Juan Pablo II consolidó. La Teología de la Liberación fue acusada de politizar la religión, de descuidar la dimensión ontológica de la teología, de minusvalorar el pecado individual achacándolo al sistema, etc. La XIV Asamblea de la CELAM en Sucre (1972) supuso el principio del involucionismo; los principales cargos de la CELAM fueron copados por religiosos conservadores y se criticó abiertamente la Teología de la Liberación. No obstante, ésta siguió ensanchando su influencia hasta la revolución sandinista. Pero la Conferencia General de Obispos de Puebla (1979) y, posteriormente, el

³⁴⁹) Más allá del Vaticano II y la conciencia de los problemas sociales específicos del continente, algunos autores afirman que la Teología de la Liberación tuvo otras influencias, como la teología protestante progresista (Santa Ana, 1990) o la humanista francesa surgida de Maritain, Mounier o Lebreton (Löwy/García-Ruiz, 1997).

³⁵⁰) Los teólogos de la Liberación, aunque concuerdan en las líneas generales, no forman un corpus teórico homogéneo. En el campo de la acción política, mientras que algunos admiten la vía revolucionaria, otros abogan por una línea más reformista; mientras que unos aceptan el marxismo, otros se autodenominan exclusivamente socialistas (Fierro, 1980; Tamayo-Acosta, 1991).

Sínodo extraordinario de 1985 sirvieron a los estamentos religiosos latinoamericanos para anatematizar la Teología de la Liberación. A ello contribuyó el Vaticano con una condena de desviacionismo realizada por la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe en 1984.

Algunos representantes de la Teología de la Liberación fueron especialmente acosados. Así sucedió con Leonardo Boff, al que la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe le impuso un tiempo de silencio. Finalmente Boff colgó los hábitos. Gustavo Gutiérrez fue condenado al ostracismo. El caso de Ernesto Cardenal es posiblemente el que más repercusión tuvo en los medios de comunicación; en su primera visita a Nicaragua, Juan Pablo II le reprendió severamente su participación en el gobierno sandinista delante de las cámaras de televisión internacionales, mientras que Cardenal, arrodillado, intentaba defenderse³⁵¹. Sin embargo, tras la caída de los países del Este el Vaticano parece más receptivo a algunos principios sociales emanados de la Teología de la Liberación³⁵².

Pero sus principios se han mantenido en amplios sectores de la Iglesia de base, a los que el Vaticano II había convertido en agentes activos de su propia religiosidad. Durante la década de 1960, y especialmente en la siguiente, se desarrollaron las Comunidades Eclesiales de Base (CEB). Surgidas por el influjo de sacerdotes, órdenes religiosas y laicos, en buena medida fueron el ámbito en que se puso en

³⁵¹) Como resultado de este acoso, muchos teólogos y sacerdotes de base progresistas huyen del concepto Teología de la Liberación, ahora anatematizado, y prefieren hablar de Iglesia del Pueblo o Popular, concepto gestado en el Vaticano II, o utilizar otros términos más asépticos como Nueva Iglesia o Cristianismo Popular. Algún autor señala que si bien el Vaticano se convirtió en un obstáculo para la labor pastoral y teológica de estos religiosos, les era imposible romper con ella, ya que habrían perdido capacidad de lucha (Casañas, 1986).

³⁵²) Sobre la persecución eclesiástica de la Teología de la Liberación, véanse Assmann (1973), Dussel (1979), Tamayo-Acosta (1991).

práctica la teoría planteada por la Teología de la Liberación (Levine, 1990).

Si bien la reacción conservadora quitó a la Iglesia su voz crítica a nivel de altos estamentos, no lo pudo hacer en el ámbito local, donde se encontró con la resistencia de las CEB (Dussel, 1982; Levine, 1990, 1992). Sin por ello perder los elementos religiosos más tradicionales (procesiones, misas, etc.), las CEB en ocasiones llegan a alcanzar una elevada capacidad de lucha. Así lo evidencia su influencia y participación en los movimientos populares de Haití y Chiapas, ya en plena década de 1990³⁵³. No obstante, el rol que juegan depende del contexto histórico, político y social en que se encuentran. En realidad su opción política en ocasiones es ambigua, incluso conservador³⁵⁴.

El caso peruano

Con anterioridad a Medellín, e incluso al Vaticano II, ciertos elementos de la Iglesia peruana habían mostrado interés por los problemas sociales. Este fue el caso de los misioneros de Mariknoll, llegados al Perú en la década de 1940, el obispo Dammert o el padre Salomón Bolo Hidalgo, candidato a la vicepresidencia por el Frente Nacional de Liberación en 1962. Pero fue a partir de 1968 cuando surgió un núcleo de religiosos estructurado que empezó a marcar las líneas para la formación de una Iglesia social. Ese año un grupo de sacerdotes, entre ellos Gustavo Gutiérrez, se reunió en Cieneguilla y publicó una declaración condenando la situación de injusticia social en que vivía la mayor parte de la población peruana y sus causas. Así nació la Oficina Nacional de Investigación Social (ONIS). Numerosos sacerdotes, en gran medida extranjeros, se

³⁵³) García-Ruiz/Löwy (1997), Gil (1997), Lesbaupin (1997).

³⁵⁴) Mainwarin/Wilde (1989), Hewitt (1991), Burdick (1997).

trasladaron a vivir a zonas urbano-marginales y a comunidades campesinas, apoyaron e incentivaron sus procesos de lucha y reclamaciones sociales, y se dedicaron a la formación de dirigentes laicos y a la promoción de CEBs. Aunque con algunos momentos de tensión, estos sectores apoyaron y colaboraron con el régimen de Velasco Alvarado. Durante esta etapa la Iglesia, si bien actuó como aliada del Estado, obtuvo una gran autonomía frente a las clases dominantes. A la vez, la Iglesia empezó a revalorizar las formas religiosas populares como la mejor manera de predicar su mensaje de justicia social. El jesuita y antropólogo Marzal (1983, 1988a, 1988b) fue el primero en estudiarlas.

No obstante, la mayor parte de la jerarquía eclesiástica siempre se mostró reacia a la aplicación de los principios emanados del Vaticano II y de Medellín, y aunque el porcentaje de religiosos progresistas era mayor entre el clero de base, nunca dejó de ser una minoría. En la década de 1980 surge la organización *Sodalitium Vitae* y la denominada "Teología de la Reconciliación", que se oponen a la Teología de la Liberación y llegan a acusar a sus representantes de complicidad con Sendero Luminoso. Mientras tanto, ONIS desaparece. Sectores derechizantes van reconquistando espacios en la jerarquía que habían perdido en la década anterior; entre ellos, y a semejanza de lo que sucede en el Vaticano, el Opus Dei. Durante el papado de Juan Pablo II, el clero peruano más comprometido fue perdiendo espacios de poder y se circunscribió a universidades e instituciones de investigación religiosas y al ámbito parroquial³⁵⁵. La religiosidad popular, de nuevo, empezó a ser criticada por los nuevos sectores dominantes de la Iglesia como una visión limitada del

³⁵⁵) Sobre el devenir de la Iglesia católica peruana en el último tercio del siglo XX y de sus sectores más progresistas, véanse Dussel (1979), Klaiber (1980, 1988), Albó (1984), Pasara (1986), Vega-Centeno (1989), Peña (1995), Romero/Tovar (s.f.).

cristianismo que llega a la superstición y es consecuencia de la ignorancia religiosa (Gonzales, 1987).

4.4.2. La Nueva Iglesia en Amantani

4.4.2.1. Sacerdotes de nuevo cuño

Como explicamos en el segundo capítulo, mientras se mantuvo vigente el sistema de haciendas el sacerdote encargado de Amantani participaba en la extracción de la sobreproducción y el sobretrabajo de la población colona. Su obligada presencia en bodas, entierros o festividades comunales debía ser bien retribuida por los isleños. A cambio de estas prerrogativas económicas, el sacerdote trabajaba a favor de los intereses del hacendado favoreciendo la consolidación del *status quo*. De esta manera, actuaba como clase subsumida que recibía parte del excedente campesino al proporcionar determinados procesos económicos, culturales y políticos que aseguraban las condiciones de existencia y la reproducción de la clase fundamental hacendada.

Entonces, y hasta la década de 1970, Amantani dependía del párroco de Capachica. Aún después de desaparecer las haciendas, la relación entre sacerdote y amantaneños era la propia de épocas preconciliares: de distanciamiento y centrada en los aspectos religiosos y litúrgicos. La llegada de un sacerdote italiano a la Isla, Enrico Ruasca, supuso un cambio radical en estas relaciones y la entrada de las ideas surgidas del Vaticano II y de Medellín. Por primera y única vez un clérigo estableció su residencia en Amantani, desde donde se desplazaba a Taquile y a las islas Uros, también a su cargo. Se trajo consigo un seminarista, y durante un tiempo a una enfermera, también italiana. En los años que pasaron en Amantani este equipo inició la formación de la CEB. Con apoyo de Cáritas y el trabajo de voluntarios católicos construyeron la

única iglesia de la Isla, y adosado a ella, un centro de reunión y catequesis, sede y lugar de encuentro de los Animadores cristianos, el núcleo más activo y activista de la CEB. También consiguieron establecer un sistema de agua potable y una red de alumbrado eléctrico en Pueblo que funcionaba con motor de gasolina; este último duró un tiempo, hasta que el precio del carburante y de su mantenimiento hizo la experiencia inviable. Su proyecto de construir un camino de circunvalación de la Isla que permitiese el desplazamiento de carros no tuvo éxito³⁵⁶.

Ruasca se ganó la animadversión de las autoridades isleñas, que vieron como perdían espacios de poder. Por un lado, los alimentos donados por Cáritas se volvían necesarios para conseguir movilizar a la población en trabajos comunales. Hasta entonces la Iglesia donaba alimentos entre los campesinos sin pedir ninguna compensación, pero el deseo de huir del asistencialismo llevó a Cáritas a utilizarlos como premio a labores comunales³⁵⁷. Esto supuso una dependencia de la Parroquia y la necesidad de establecer negociaciones previas sobre el destino de esos fondos y de los recursos comunales. Por otro, Ruasca se convirtió en el principal interlocutor para las autoridades puneñas, que obviaban el papel de la Gobernación y de la Municipalidad. Finalmente, debido a la presión de las autoridades amantaneñas, se marchó a finales de la década de 1970.

«Entonces vivían acá el cura, una gringa italiana que era enfermera y un seminarista. Buenas ideas tenían. Pero como las autoridades de Puno le daban preferencia, las autoridades de aquí estaban celosas, y no le dejaban trabajar. Por eso el padre Ruasca se amargó y se marchó» (Juan Mamani, HV-3)

El padre Ruasca y su equipo fueron sustituidos por el hermano

³⁵⁶) Libro de Actas de la Parroquia de Amantani.

³⁵⁷) Véase la sección 4.4.3.

Pepe Loitz y, más tarde, la madre Ruth. Los cambios que Ruasca inició en lo social, estos nuevos religiosos los continuaron también en lo político. Los líderes de los Animadores cristianos fueron enviados a participar en encuentros y conferencias por todo el país. Con Loitz y Ruth los Animadores se fortalecieron ideológica y organizativamente, y empezaron a actuar activamente en política. Así por ejemplo, Pepe Loitz y especialmente la madre Ruth, comprometidos con el Partido de Unificación Mariateguista (PUM), intentaron con el apoyo de los Animadores que en Amantani se formase un núcleo de la Federación Departamental de Campesinos (FDCCP), sindicato agrario controlado en Puno por ese partido³⁵⁸. A mediados de la década de 1980 ésta fue la principal apuesta política de los agentes parroquiales, como evidencia el libro de actas de la Parroquia.

«Con la madre Ruth, los Animadores cristianos estaban más en política. Ella decía siempre: *formen su Federación Distrital de Amantani, organicense*. También quería que se organicen las mujeres como una federación. En ese plan era. Claro, la hermana no decía directamente que formen su partido político. Pero se sabía que la federación estaba manejada por un partido político, el Partido [de Unificación] Mariateguista, el PUM. Todos los dirigentes de la Federación Departamental de Puno eran del partido PUM. De repente, por ahí también estaría la hermana. Por eso decía que formen federación. No decía: *vayan a ese partido*. Indirectamente lo estaba diciendo. Pero aquí la gente no hizo caso» (Juan Mamani, HV-3)

El proyecto no obtuvo en ningún momento el apoyo de las principales autoridades distritales, que se negaron incluso a participar en las reuniones que para tal efecto eran convocadas por los agentes parroquiales.

«Primeramente tomo la palabra el Hermano delegado don Juan mamani cari y dijo que el gobernador del distrito de Amantani que el gobierno de nuestro distrito que no se hizo caso para que nosotros que debemos afiliarnos en esta isla o de las demás parcialidades de nuestro distrito de Amantani y los demás autoridades no estaban presentes en nuestra Parroquia principal de nuestra isla solamente hizo presencia el señor

³⁵⁸) El PUM es un partido de talante marxista, que entonces formaba parte de la coalición Izquierda Unida como uno de sus principales socios.

teniente gobernador don Julián Pacompía Mamani de Incatiana»³⁵⁹

Pero es que tampoco los Animadores, ni siquiera sus líderes, lo veían como algo propio. Eran los religiosos, y en especial la madre Ruth, los que les empujaban a asumir esta iniciativa³⁶⁰. La siguiente cita, extraída de un acta del libro de actas de la Parroquia, así lo deja entrever.

«Tomó su palabra el Señor Delegado Don Juan Mamani Cari a todos los presentes en esta Reunión tan importante diciendo de que Nosotros los Animadores Cristianos tenemos que salir a las parcialidades a aser Reuniones sobre la organización o sobre afiliación a la federación Departamental Campesinos de Puno. **Eso quiere que agamos la Hermana Rut, y si asimos eso ya recordará su promesa la Hermana**»³⁶¹

No obstante el proyecto se llevó adelante. En marzo de 1986 se estableció la FDCP-base Amantaní en un acto realizado en la sede parroquial, con presencia del secretario de prensa de la FDCP. Secretario general, subsecretarios y vocales eran Animadores cristianos o gente afín³⁶². La operación fue un fracaso; excepto los miembros más cercanos a la Parroquia, ningún otro amantaneño se afilió³⁶³.

³⁵⁹) Libro de Actas de la Parroquia de Amantaní. 24 de noviembre de 1985.

³⁶⁰) Incluso los veían como algo contraproducente. Sólo su obediencia a los religiosos encargados de Amantaní les obligaba a participar en el proyecto. Así lo explica Juan Mamani, líder de los Animadores cristianos:

«Pero aquí la gente no hizo caso. Nada. Los Animadores cristianos querían moverse, ¡como estaba la hermana! Pero yo de siempre he sido medio celoso en estas cosas. Yo nunca me he metido. Y me decía: *¿por qué no te metes, Juan?. No, porque, ¿qué cosa vamos a conseguir en Amantaní haciendo federación, hermana?. Vamos a conseguir tierras en Puno*, decía ella. Pero yo sé que la gente no se va a constumbrar. La gente está acostumbrada aquí, con su pequeña artesanía, su pequeña *chacra*, con lo que emigran, con el trueque. Pero si dan hectáreas por allá, la gente no se acostumbra» (Juan Mamani, HV-3)

³⁶¹) Libro de Actas de la Parroquia de Amantaní. 5 de noviembre de 1986.

³⁶²) Libro de Actas de la Parroquia de Amantaní. 20 de marzo de 1986.

³⁶³) En la primera mitad de la década de 1990 la idea fue resucitada por un amantaneño que radicaba en Juliaca. Aunque en su día había estado en la órbita de los Animadores cristianos, la Parroquia no le dio su apoyo, e incluso sus principales líderes, a nivel personal, se opusieron.

Su afán por sindicalizar a la población y otros proyectos de segundo orden llevaron a Loitz y a la madre Ruth a tener conflictos con parte de la comunidad y de las autoridades. Finalmente, ya fuese por propia decisión o porque así lo determinaron sus superiores, dejaron Amantaní³⁶⁴. Durante un tiempo su lugar lo ocupó un matrimonio laico belga, y posteriormente el padre Inocencio.

El padre Inocencio era capachicano y de origen campesino. Como tantos otros había emigrado a Lima, y ya de mayor se puso a estudiar teología a la vez que seguía trabajando. Comenzó su labor en Amantaní siendo diácono, y la continuó una vez fue ordenado sacerdote. La escasez de vocaciones y el descenso del número de religiosos extranjeros en el territorio le obligaron a asumir bajo su control un vasto territorio, por lo que su presencia en la Isla se tornó muy limitada. Esto incentivó la autonomía de los Animadores cristianos amantaneños, quienes en la práctica empezaron a controlar la Parroquia.

4.4.2.2. La Parroquia como poder fáctico

La historia de Juan Mamani, líder de los Animadores cristianos desde principios de la década de 1980, es la historia de este activo grupo católico.

Juan nació en 1955 en el seno de una familia con muy pocos recursos, a la que el temprano fallecimiento del padre sumió aún más en la pobreza. A los catorce años marchó a Arequipa, al servicio de la familia de uno de los policías acantonados en Amantaní. Allí acabó sus estudios de secundaria, después de lo cual se puso a trabajar en la construcción. Tras realizar el servicio militar regresó a Amantaní, se casó, y en 1981

³⁶⁴) Loitz siguió trabajando en Taquile, donde el proyecto de establecer una base de la FDCP sí fructificó. La madre Ruth regresó a Europa.

entró a formar parte de los Animadores cristianos como representante de la parcialidad de Incatiana, que se acababa de disgregar de Santa Rosa. Su conocimiento del castellano, haber realizado el servicio militar y estudios de secundaria fuera de Amantaní, y sus dotes de orador le convirtieron en pocos años en uno de los principales dirigentes.

«Me nombraron animador porque yo era medio hablador. Siempre me gustaba opinar, desde joven. *Él, que vaya como representante a la Iglesia*, decían. Luego en la Iglesia yo también era el animador más hablador, que más opinaba, siempre saludaba a los curas. Y por eso me nombraron como delegado de la Parroquia, de toda la Isla. Y me dieron un credencial, las autoridades, a nivel de Distrito. Y los curas también me han autorizado. Y así, poco a poco, me he acomodado. He tenido relaciones con curas, con hermanas,... y ya no me han soltado. Ya me han tenido como persona de confianza en la Iglesia. Así sigo hasta ahora» (Juan Mamani, HV-3)

La Parroquia consideró que Juan tenía madera de líder, por lo que empezó a ser capacitado para ello y entró dentro de programas de formación de líderes realizados por la Iglesia.

«Ella me enseñó mucho, a hacer mucho movimiento. Me presentó a curas, a obispo,... ¡Todo!. Cuando hacía mal un documento, me pegaba en la mano. Para mi bien. Eso agradezco mucho. ¡Todo me enseñó!. Como una madre. A las escuelas me llevaba, a las reuniones, a los encuentros,... Me mandaba para Cusco, para Quillabamba,... ¡Por todas partes me enviaba!. El único que iba de Amantaní era yo. A esos lugares iba. Eran reuniones de Animadores cristianos, para aprender a ser dirigentes campesinos. A Quillabamba fuimos sesenta y tantas personas de Puno. Era una reunión del Sur Andino. Desde Juli a Quillabamba: de Cusco, de Urubamba, de Quillabamba, de Sicuani, de Azángaro, de San Pedro, de Ayaviri, de Chucuito,... De todos esos sitios. Allí estuvimos dieciocho días. ¡Muchos documentos tengo, de lo que aprendimos!. Los profesores venían de Lima. Algunos eran diputados, senadores, economistas, abogados,... También algunos sacerdotes, de la Teología [de la Liberación]. Gustavo Gutiérrez nos visitó» (Juan Mamani, HV-3)

Con el apoyo de la hermana Ruth, a mediados de la década de 1980 fue elegido secretario general de Movimiento de Animadores Cristianos Campesinos del departamento de Puno, lo que le obligó a trasladarse a Juliaca durante cuatro años. A su regreso fue nombrado inmediatamente principal representante de los Animadores amantaneños y encargado de la Parroquia, trabajos por los que recibe un salario en forma de dietas.

Su labor pastoral le ha permitido no tener que asumir ningún cargo político, aunque en diversas ocasiones se los han ofrecido, pues se considera que la labor que hace en la Parroquia ya es un servicio a la comunidad. Así lo explicaba el entonces gobernador de Amantani:

«Aunque [Juan Mamani] no ha asumido cargos, él está colaborando más que una autoridad, por intermedio de la Parroquia de Puno. Él coordina con la Parroquia para conseguir alimentos, de Cáritas, y yo coordino acá con mis tenientes-gobernadores para organizar el trabajo, la mano de obra. Él tiene responsabilidad para cualquier tipo de trabajo, más que una autoridad. Siempre está trabajando con eso. Nosotros, las autoridades políticas, duramos poco. Puede ser un año, o de repente sólo meses. Pero Juan siempre continúa en la Parroquia» (Alfredo V. Cari, gr. 5.91)

En su momento de mayor popularidad, los Animadores cristianos no han sobrepasado la setentena, y tampoco se puede decir que los amantaneños católicos se caractericen por su religiosidad. Aun cuando la mayoría se consideran católicos, en muy pocas ocasiones se llena la iglesia los domingos; ni siquiera todos los Animadores participan en las misas. Sin embargo, tal como da a entender Alfredo, en la cita anterior Juan siempre es convocado a las reuniones de autoridades y participa en las tomas de decisión en su carácter de dirigente parroquial. El elemento que explica que Juan y un número reducido de isleños tengan tanta influencia fuera del sistema de cargos políticos, igual que la tuvo anteriormente los sacerdotes encargados de Amantani, es Cáritas.

Cáritas, organización católica instituida en 1950 por Pío XII para coordinar las acciones de beneficencia realizadas por la Iglesia en todo el mundo, empezó a trabajar asiduamente en Amantani a mediados de la década de 1970, por mediación del padre Ruasca³⁶⁵; con anterioridad las acciones de Cáritas en la Isla habían sido puntuales. En poco tiempo el

³⁶⁵) El primer documento al que hemos tenido acceso en el que consta la actuación de Cáritas en la Isla data de enero de 1975: el padre Emanuel Villa, encargado de Cáritas de Puno, visita Amantani con el padre Ruasca, lo que éste aprovecha para pedirle apoyo por los daños sufrido por el granizo. Libro de Actas de la Gobernación. 24 de enero de 1975.

rol jugado por los alimentos donados en las economías domésticas se volvió importante. Así lo demuestra el proceso de escisiones de parcialidades que generó.

Hasta finales de la década de 1970 la población y el territorio amantaneños se repartían en cuatro parcialidades: Santa Rosa, Lampayuni, Occosuyo y Sancayuni. Santa Rosa, la más poblada, sufrió su primera escisión en 1978, de la que surgió la parcialidad de Pueblo, y dos años después una segunda que dio paso a la de Incatiana. En 1991 les tocó el turno a Lampayuni y Occosuyo, de las que surgieron Villa Orinojón y Colqui Cachi respectivamente.

En parte estas escisiones se explican porque el número de familias por parcialidad alcanza un número considerado excesivo, y su control se hace difícil para las autoridades. Pero la principal razón se encuentra en que Cáritas reparte sus donaciones en paquetes iguales a cada parcialidad, sin tener en cuenta los habitantes de cada una. Por lo tanto, a más parcialidades, más volumen de productos para repartir.

«Todo trabajo [comunal] se está realizando con apoyo alimentario por Cáritas de Puno, por párrocos. Entonces hay veces a estos alimentos se dan por igual por comunidad. Entonces veo, si en Pueblo nosotros somos noventa familias, por decir, y en Villa Orinojón, que había Lampayuni más. Villa Orinojón era parte de Lampayuni. Entonces en Lampayuni había 180 ó 200 familias. Entonces lo que nosotros recibimos cinco kilos, los otros reciben 2 kilos nomás. Entonces estas cositas más han visto y es por eso que se han dividido» (Alfredo V. Cari, gr. 1.91)

El papel de la Parroquia como poder fáctico se evidencia en este proceso de escisiones. Las acaecidas en 1991 venían siendo propuestas por los habitantes de esas parcialidades, sus autoridades y las autoridades distritales desde hacía años, y su retraso se debió a la oposición de la Parroquia. Finalmente se logró por la intermediación de los Animadores cristianos, que de esta manera acrecentaron su influencia. En 1996 las autoridades amantaneñas se estaban planteando

nuevas escisiones, y aunque en teoría esta prerrogativa sólo les incumbe a ellos, de nuevo eran vetadas por la Iglesia.

Igualmente, el ascendiente de los Animadores cristianos sobre la población permitió que entre mediados de la década de 1980 y la de 1990 todas las candidaturas que apoyaron para el cargo de alcalde fuesen las vencedoras. Este tema lo estudiaremos con mayor profundidad en el próximo capítulo.

Pero el factor que convierte a los Animadores cristianos y a la Parroquia a la que representan en un poder fáctico es el rol que la donación de alimentos de Cáritas tiene en el sistema de trabajo comunal. Tradicionalmente éste no era remunerado: cuando las autoridades consideraban que era necesario lo organizaban, para lo cual sólo tenían que dar la orden. Lo único que los participantes esperaban recibir era la coca que las autoridades convocantes repartían durante el trabajo. En la década de 1970, pero especialmente en la siguiente, esto cambió. Cáritas, en vez de repartir sus donaciones indiscriminadamente, decidió que sólo lo haría entre aquellas unidades domésticas que hubiesen participado en tareas comunales.

Esto incluso ha variado los hábitos de trabajo. Antes la mayor parte de los trabajos comunales se realizaban en septiembre, pero ahora, como las donaciones de Cáritas llegan cada tres meses, se hacen durante todo el año.

La consecuencia de esta práctica es que la población se ha acostumbrado a obtener una remuneración por su trabajo; sin ella es reticente a participar. En 1979 se construyó el Concejo Municipal, la última gran obra comunal que en Amantaní se ha realizado sin la colaboración de Cáritas. Su promotor fue el entonces alcalde Ambrosio

Mamani, que así lo cuenta y se queja del actual desinterés de sus vecinos por realizar este tipo de labores sin obtener alimentos donados:

«El Consejo Municipal es de piedra. ¡Toda la comunidad gratuitamente ha trabajado para hacerlo!. Hemos trabajado gratis. El año 79 yo he sido alcalde; hice trabajar a todos los comuneros. Solamente dando coquita, un poco de dulce, algo de alcohol. Nada más. Porque en aquellos años no venía el presupuesto del Gobierno Central, porque era un gobierno militar. Un poquito de ingreso tiene el Consejo: partidas de nacimiento, partidas de defunción, matrimonios,... Poquitos ingresos. Con eso compraba coca, alcohol, dulce. Y con eso obligaba a toda la comunidad. La comunidad comprendía; han hecho caso. Hasta en Taquile han hecho caso, para trabajar gratuitamente. (...) En aquel año la gente colaboraba [sin remuneración], quería trabajar. Pero ahora ya no quiere» (Ambrosio Mamani, HV-2)

Esta percepción es corroborada incluso por el propio líder de los Animadores cristianos, no sin cierta amargura, aunque su participación en las tomas de decisión de las autoridades se debe en buena medida a este factor.

«Antes, en los trabajos comunales, la gente no ganaba productos por su trabajo. Pero esta institución de Cáritas, la gente se ha acostumbrado a recibir, al paternalismo. Ahora, sin Cáritas, no trabajarían. Cuando un teniente-gobernador, un presidente, en una reunión plantea un trabajo, la gente dice: *¿de dónde van a venir víveres?, ¿quién nos va a pagar?* Ese es el problema. *¿Acaso es con víveres?. Pues yo no voy.* Pero cuando alguien dice, *de esta institución va a venir apoyo*, todo el mundo va a trabajar» (Juan Mamani, HV-3)

Como la recompensa por el trabajo comunal es donada por Cáritas, los cargos dependen de esta organización y de los Animadores cristianos que la controlan para poder mantener su autoridad y seguir accediendo a la mano de obra comunal. Cuando consideran necesario realizar alguna obra, el primer paso consiste en notificárselo a Juan Mamani que, si lo ve oportuno, lo apoya con víveres.

La capacidad de decisión de los Animadores cristianos es tal que han sido capaces incluso de establecer un nuevo cargo político: el de Centro Materno-Infantil. En teoría las personas elegidas para este cargo son las mujeres, pero en la práctica son sus maridos quienes lo controlan. Su lugar dentro del sistema de cargos en Amantaní es bajo, por lo que

conlleva pocos gastos ceremoniales. Esto hace que la mayoría de los isleños lo asuman en un momento u otro de su vida. Es de duración anual y hay uno por cada comunidad.

Sus tareas son tres: participar en la organización de las fiestas comunales, dirigir los repartos de los alimentos donados por Cáritas bajo la supervisión de los Animadores cristianos, y dirigir y controlar la producción cooperativa de artesanías. Como explicamos en el capítulo anterior, los Centros Materno-Infantiles se dedican a recoger las artesanías que cada familia de su parcialidad produce, exponerlas en el Salón Artesanal y, si se venden, entregar el dinero a la familia propietaria de esa artesanía excepto un porcentaje destinado al mantenimiento del local. Por turnos, los Centros Materno-Infantiles de cada parcialidad se responsabilizaban del cuidado y de la venta en el Salón. De esta manera, indirectamente, la Parroquia controla el único beneficio generado por el turismo del que todos los isleños pueden sacar provecho.

En ocasiones este cargo ha sido utilizado políticamente por la Parroquia. Así sucedió en el intento de establecer la FDCP en Amantaní, ante el desinterés mostrado por las principales autoridades de la Isla.

«El Hermano Juan mamani cari habló a los maternos infantiles de sus parcialidades que trabajen todos unidos [para conseguir la afiliación] así también a los jóvenes y madres y padres y los demás participantes de esa institución»³⁶⁶

Esta participación en las tomas de decisión, no obstante, no necesariamente supone el éxito de las tesis apoyadas por los agentes parroquiales, como hemos visto en el fallido intento por sindicalizar a la población amantaneña.

En resumidas cuentas: si bien la desaparición del sistema de

³⁶⁶) Libro de Actas de la Parroquia de Amantaní. 24 de noviembre de 1985.

haciendas hizo perder espacios de poder a la Parroquia, proceso que se acentuó en el momento de mayor actividad de OFASA, a partir de la década de 1970 y sobretodo en la siguiente los recuperó gracias a la labor de Cáritas.

4.4.3. La oposición a los lancheros

En la sección 3.6 explicamos que la conflictividad generada por el monopolio lanchero de la mayor parte de los beneficios del turismo es una conflictividad latente, que sólo se activa en determinadas circunstancias. Y que no todos los amantaneños participan activamente en acciones o forman parte de grupos de presión contra los lancheros. Existe una gradación: desde los que se limitan a la crítica a los que plantean acciones de oposición. Incluso los hay que los apoyan, sobre la base de relaciones clientelares.

Prácticamente desde que la Iglesia en Amantaní inició su giro político, momento que coincidió con la consolidación de los patronos como grupo preponderante, quienes más se han caracterizado en la lucha contra el monopolio lanchero han sido los agentes parroquiales. El grueso de los Animadores cristianos está formado por campesinos de extracción socioeconómica media. Juan Mamani, por ejemplo, aunque procede de una familia pobre, había mejorado mucho su nivel económico cuando entró a formar parte de este grupo. Pero hijos de la Teología de la Liberación, ellos y la Parroquia han adoptado como posicionamiento político la defensa de los intereses de los isleños más pobres.

«La Teología de la Liberación es buena. Todos los sacerdotes actúan como la Teología de la Liberación, pero no hablan de eso» (Juan Mamani, HV-3)

La Parroquia, como toda la sociedad amantaneña, apoyó el proceso de promoción turística de la Isla en la confianza de que ello supondría un nuevo recurso económico del que todos se beneficiarían. Y

al igual que toda la sociedad amantaneña, su decepción fue grande cuando se evidenció que quienes sustraían la mayor parte de las ganancias era un grupo reducido: los lancheros.

A principios de la década de 1980 los lancheros, con el apoyo de las autoridades y de la Parroquia, iniciaron las gestiones para obtener una ayuda de la Fundación Interamericana³⁶⁷. En 1982 llegó la primera parte: 15.000 dólares norteamericanos que debían ser destinados a adquirir nuevos motores para las lanchas entonces en funcionamiento. Todas las instituciones celebraron lo que consideraron un éxito que permitiría facilitar el acceso de foráneos a Amantaní. El mismo padre Loitz, que había actuado como asesor de la comisión de lancheros encargados de realizar los trámites con la Fundación, se felicitó en su confianza de que «toda la comunidad se beneficiará tanto con los hospedajes y artesanías»³⁶⁸. Pero pronto se iniciaron los conflictos³⁶⁹.

Fue entonces cuando los isleños empezaron a darse cuenta que sólo los patrones alojaban a los visitantes, gracias a su control sobre los “medios de producción” de los turistas: las lanchas. Esto generó la

³⁶⁷) Véanse la sección 3.4.1.2. y 3.7.3.

³⁶⁸) Libro de Actas de la Gobernación de Amantaní. ¿Agosto? de 1982.

³⁶⁹) La mayor parte de los lancheros niegan haber tenido divergencias con el padre Loitz cuando se les pregunta por ello.

«No hubo problemas por la ayuda de la Fundación Interamericana. Ningún problema. Ni con los lancheros, ni con el padre Pepe Loitz. Nada» (Toribio Juli, gr. 7.94)

«El padre Loitz era un asesor. Él sabía que para los lancheros llegaba plata de la Fundación Interamericana. Él sabía que cantidad había llegado. Y él no tuvo problemas con los lancheros. (...) Pepe Loitz no tuvo problemas. Tal vez tuvo con los cabecillas, pero nosotros los lancheros no sabemos» (Ambrosio Mamani, gr. 3.94)

Sin embargo los Libros de Actas de la Gobernación, del Sargento de Playa y, especialmente, de la Parroquia, evidencian estos conflictos.

indignación de la mayor parte de la sociedad amantaneña, más al observar que los únicos beneficiados por la Fundación eran los propietarios de las lanchas, pues su ayuda había sido destinada exclusivamente a la mejora de las embarcaciones. La Parroquia, con el padre Loitz a la cabeza, asumió esta indignación e inició las primeras acciones contra los lancheros. Su objetivo era forzar un reparto equitativo de los beneficios del turismo, y su baza era sus contactos directos con la Fundación, que aún debía donar la segunda parte de la ayuda, en su carácter de asesor de la comisión gestora.

Amantaní tendría que haber recibido la segunda parte de la donación en 1983, pero los conflictos internos, tal vez la sugerencia de Loitz, hicieron que la Fundación retrasase su entrega. En 1984 el conflicto llegó a su punto más culminante: Loitz reclamó a las autoridades que estableciesen un sistema equitativo de reparto de turistas, so pena de bloquear el proyecto de la Fundación.

«A los Sres. Autoridades (Sr. Gobernador así como al Sr. Tte. Alcalde) se les avisó verbalmente de que tienen que obligar a que la Comunidad haga: 1º un estatuto (como ley) de la organización del Comité de lanchas. 2º un reglamento escrito para la organización del Centro Artesanal. 3º un estatuto de control de hospedaje. De lo contrario el suscrito avisará a la Fundación Interamericana de los EEUU que bloqueen el dinero que se va a mandar como donación a Amantaní. El plazo es hasta el 17 de mayo del presente año en que personalmente regresaré a la Isla de Amantaní para celebrar la Sta. Misa y realizar la coordinación con los Animadores»³⁷⁰

Como se observa en esta cita, las reclamaciones de Loitz eran dos: control comunal y cooperativo del hospedaje, y control comunal y cooperativo de la venta de artesanías.

En 1984 los lancheros recibieron la segunda parte de la donación de la Fundación destinada a realizar nuevas mejoras en las embarcaciones. Si bien los libros de actas no lo especifican, y tal vez no

³⁷⁰) Libro de Actas de la Parroquia de Amantaní. ¿Abril? de 1984.

se estableció formal o explícitamente, se llegó a un acuerdo. Por un lado, los lancheros siguieron monopolizando el tema de los hospedajes. Por otro, el Centro Artesanal pasó a ser controlado por la Parroquia a través de los Centros Materno-Infantiles de cada parcialidad, cargo creado en esa época. Este reparto del control sobre el recurso no contentó a una parte importante de la Isla, que continuó criticando sin éxito que los únicos beneficiados por la Fundación hubiesen sido los lancheros.

«[Toribio Julij] aclaró sobre las lanchas, que las lanchas no tienen ganancias, que la gente reclama sobre la plata de la donación, [pero] es solamente para comprar los motores»³⁷¹

En los siguientes años los agentes parroquiales siguieron reclamando un reparto equitativo de los beneficios del hospedaje, generalmente a través de la institución de la Municipalidad sobre la que establecieron una fuerte influencia, como veremos en el siguiente capítulo. No obstante, a finales de la década de 1980 también iniciaron otra estrategia, consistente en introducir elementos afines en el grupo lanchero. Esto coincidió con la marcha del padre Loitz y la madre Ruth, y el inicio de una nueva época de despolitización de la Parroquia.

Durante la primera mitad de la década de 1990 se establecieron siete nuevas sociedades lancheras. En ellas el componente religioso era distinto a las existentes en la década anterior: el porcentaje de patrones adventistas era mucho más reducido.

³⁷¹) Libro de Actas del Sargento de Playa. 22 de julio de 1985.

| Lancha | Número de patrones | Patrones adventistas |
|---------------------|--------------------|----------------------|
| '8 de diciembre | 5 | 1 |
| Sol y Mar | 7 | 3 |
| Solimar | 4 | 0 |
| Rey Marino | 4 | 0 |
| Pilcomayo | 5 | 0 |
| Estrella | 5 | 5 |
| V. de la Candelaria | 1 | 0 |
| TOTAL | 31 | 11 |
| PORCENTAJE | | 29% |

Si tenemos en cuenta que alguna tripulación, como la de la lancha *Estrella*, procedía de una escisión de embarcaciones más antiguas, observaremos que el número de patrones advenedizos de religión católica es aún mayor.

Pero como veremos en el capítulo sexto, el aumento del porcentaje de católicos se debe a que el papel de la religión adventista como factor inhibidor de obligaciones ceremoniales ha ido desapareciendo, y no al aumento de la influencia de la Parroquia en el grupo lanchero. En realidad la mayoría, si bien se consideran católicos, no son practicantes. Incluso los patrones de la *Pilcomayo*, concejales municipales a principios de la década de 1990, acabaron fuera de la órbita parroquial. Lo último que desean los patrones de las nuevas lanchas es repartir sus beneficios con el resto de la comunidad; sea cual sea su religión, sus intereses son semejante al del resto de los lancheros.

Caso de especial interés es el de la lancha *Rey Marino*, liderada por Toribio Juli y Victoriano Calsín, de los que ya hemos hablado en la sección 3.7.3. Ambos se han caracterizado por sus constantes enfrentamientos con el resto de lancheros. Como ya explicamos, su carácter conflictivo les llevó a ser expulsados de la sociedad *Atún* a la que

perteneían, tras lo cual empezaron a buscar capital para establecer una lancha propia. Parte de ese dinero lo obtuvieron de una organización no gubernamental española. Como se trataba de una empresa particular, y no comunal como se dio a entender a la ONG, el proyecto no pudo obtener el respaldo de las autoridades amantaneñas. Por el contrario, todas las negociaciones se llevaron a sus espaldas y en el más estricto secreto. Por ello buscaron el apoyo de la Parroquia; necesitaban una institución que les legitimase. La Parroquia se la dio; aunque con reticencias, veía en la *Rey Marino* la posibilidad de iniciar la introducción de elementos afines en el grupo lanchero. Sin embargo la operación no les salió bien. Cuando llegó la aportación de la ONG, Toribio y Victoriano invitaron a una pequeña celebración al padre Inocencio y a Juan Mamani, en la que tuvimos la oportunidad de participar. Si bien los agentes parroquiales no rechazaron el convite, sus caras denotaban que no estaban muy contentos con la operación. Por un lado, en las negociaciones los dos patrones habían utilizado el nombre de la Parroquia sin ser previamente consultados. Por otro, parece ser que hasta entonces habrán tenido el convencimiento de que la *Rey Marino* no actuaría como el resto de las lanchas, sino que repartiría parte de sus beneficios (turistas) con isleños de limitado nivel económico y ajenos a la sociedad.

En 1995 la Parroquia dio un paso más decidido: Juan Mamani, líder de los Animadores cristianos, montó con el apoyo económico del padre Inocencio su propia lancha, la *Virgen de la Candelaria*. Como ya hemos explicado en la sección 3.6.1, su objetivo era romper el monopolio lanchero y permitir el acceso de la población más desfavorecida al hospedaje de turistas, para lo que estableció su propia empresa,

independiente de la Empresa Turística que agrupa a las demás sociedades. Esto le permite viajar a Puno para recoger turistas cuando desee, fuera del sistema de turnos establecido por la Empresa Turística. No obstante, en 1997 eran contadas las ocasiones en que Juan Mamani había repartido turistas, razón por la cual recibía críticas entre los propios elementos afines a la Parroquia. Él se excusaba afirmando que esto era temporal: la totalidad de los beneficios que generaba la lancha iban destinados a cubrir deudas aún no cubiertas establecidas durante la construcción de la lancha, y también a amortizar su inversión. Se comporte la *Virgen de la Candelaria* en el futuro como las sociedades tradicionales o no, lo cierto es que la Parroquia, a través de su principal agente, ahora forma parte del grupo lanchero, aunque el tener su propia empresa le aleja de los procesos de toma de decisión. Esto puede cambiar si el proyecto de aumentar su número de lanchas se lleva a efecto.

«Quizás cuando la empresa tenga dos, tres lanchas, pueda venir el doble de turistas, y se pueda dar más [a isleños pobres]» (Juan Mamani, gr. 4.95)

Una de las principales críticas que los católicos hacen de las autoridades adventistas es su poca participación en las fiestas y su escaso interés por mantenerlas.

«Ellos [las autoridades adventistas] no quieren la fiesta, no quieren tomar. Estas autoridades están sólo por sus barrigas» (Felix Yanarico, gr. 2b.91)

Esto genera otra manera de oposición a los lancheros desde el punto de vista religioso, consistente en obligar a participar activamente en fiestas y celebraciones a aquellos que son adventistas y asumen cargos políticos. Esto sucede especialmente con el cargo de gobernador, el más importante de la Isla y el que conlleva más costos ceremoniales; como veremos en el siguiente capítulo, la Gobernación está controlada por los

lancheros desde la década de 1970. Para obtener el respeto y aquiescencia de la población, las autoridades están obligadas a participar y apoyar las fiestas comunales, así como a acudir a la misa que se celebra los domingos en la Iglesia antes de realizar la reunión semanal abierta a la comunidad.

«Poco crecimiento adventista [hay]. ¿Por qué?. Porque hay fiestas, y como los adventistas tienen familia, en las comunidades obligan a bailar. *Es una ley*, dicen ellos. Entonces los adventistas ocupan cargo de teniente [-governador], de gobernador, y hacen fiesta. Y entonces luego tienen miedo de ir al culto, y por el miedo de la gente ya no van. Ellos participan en la fiesta y luego tienen miedo. En el culto nosotros tenemos escuela sabática, en la mañana. En la escuela se dice: *nosotros tenemos que hacer estas cosas buenas, y las cosas malas no debemos hacer*. A ellos, entonces, les choca, y por eso ya no vienen» (José Mamani, gr. 2.95-A)

Así explica su experiencia Alfredo V. Cari, lanchero, adventista y gobernador entre 1990 y 1992.

«Yo no me dedicaba a las costumbres de acá. ¡Nada, nada!. No me gustaba participar como comunero en las fiestas, en las reuniones. Yo estaba feliz. Pero cuando me eligieron como gobernador, en el año 90, tuve la oportunidad de participar en todo. En una oportunidad un comunero me criticó, muy personalmente, en mi casa, indicando: *¿tú como nos vas a ordenar si tú no estás en actividades en la comunidad? ¿cómo nos vas a ordenar?*. Este es el caso para retirarme un poco del adventismo. Porque una autoridad tiene que ordenar, para el trabajo y para todo. Y yo me he dado cuenta: *¿cómo es que yo ordeno y no me hacen caso?*. Porque yo respetaba mi religión. Y por eso un poco me retiré. En las fiestas me invitaban: *como autoridad nos ha de apadrinar*. Y ahí, bueno, una cervecita, para tomar. Yo no me exagero tomando mucho, tampoco, nunca. Pero al tomar yo mismo ya temo ir al templo, porque yo pienso: *un poco de observación me tendrán los compañeros del templo*. Eso pienso, de mi mismo nace esa idea. *¿A que viene ese borracho Alfredo?*, pienso que me dirán» (Alfredo V. Cari, gr. 3.95)

El temor que demostraba el gobernador por seguir participando en las actividades adventistas estaba fundado: de manera más o menos explícita, en el templo son amonestados aquellos fieles que no respetan las normas religiosas, especialmente si son autoridades. Esta es la razón última del abandono de la IASD por parte de muchos lancheros. No olvidemos que los lancheros adventistas son sólo una pequeña parte del total de adventistas amantaneños, y que para la mayor parte del resto de adventistas los lancheros son vistos con la misma antipatía como lo son

por parte de los católicos no-lancheros.

«Ha habido un poco de miramientos [conflictos] entre nosotros y el adventismo. Cuando uno va un rato a la plaza por diversión, en fiestas, los adventistas observan, siempre hay una atención. Entonces los sábados, en el culto, se dice: *Los adventistas no debemos ir a las fiestas*. Y entonces uno que ha ido se le choca, se le critica. Por eso hay mucha separación de la IASD, porque hay muchas críticas» (Alfredo V. Cari, gr. 1.95)

Esta no es una estrategia establecida implícitamente por la Parroquia, pero en él participan activamente elementos filoparroquiales como los Centros Materno-Infantiles, y que en ocasiones no sólo va dirigido a los lancheros adventistas sino a todos los adventistas en general. Así lo explica un *anciano*, que de esta manera también excusa el elevado abandono de fieles tras cesar las donaciones de OFASA.

«¿En qué falla la gente?. Por ejemplo, el Centro Materno, que mandan alimentos [de Cáritas]. Ahí obligan a bailar, a tomar, emborracharse. Por eso hay una caída tremenda. Las autoridades [de los Centros Materno-Infantiles] dicen: *el que no haga caso, que no reciba alimentos*. Por esa causa ellos [los adventistas] hacen caso» (Manuel Mamani, gr. 2.95-B)